Benjamin Moulet

Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-XIe siècle)

Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine



ÉVÊQUES, POUVOIR ET SOCIÉTÉ À BYZANCE (VIII[e]-XI[e] SIÈCLE)

DERNIÈRES PUBLICATIONS DANS LA COLLECTION

20. *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offerte à Michel Balard.* Textes réunis par Damien COULON, Catherine OTTEN-FROUX, Paule PAGÈS et Dominique VALÉRIAN, 2004.

21. *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, sous la direction de Michel BALARD, Élisabeth MALAMUT et Jean-Michel SPIESER, 2005.

22. Sophie MÉTIVIER, *La Cappadoce (IVe-VIe siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, 2005.

23. *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, sous la direction de Michel KAPLAN, 2006.

24. *Économie et société à Byzance (VIIIe-XIIe siècle). Textes et documents*, sous la direction de Sophie MÉTIVIER, 2007.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Byzantina Sorbonensia – 25
Centre de recherches d'histoire
et de civilisation byzantines

Benjamin Moulet

Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-XIe siècle)

Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine

Ouvrage publié avec le concours du Conseil scientifique
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Publications de la Sorbonne
2011

Image de couverture : « La consécration de Grégoire de Nazianze », dans Grégoire de Nazianze, *Histoire de saint Grégoire*, BnF, ms. gr. 510, f. 452r, Constantinople, v. 880. © Bnf.

212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris
www.univ-paris1.fr

ISBN 978-2-85944-651-2
ISSN 0290-4500

Préface

Dans la société byzantine, éminemment chrétienne, les évêques jouent un rôle qui dépasse de loin celui qu'on leur assigne aujourd'hui, avant tout celui de pasteur du troupeau. Ce sont en effet des personnages publics, qui se sont imposés comme une nouvelle catégorie de fonctionnaires ; quand leur rémunération n'est pas directement allouée par l'État, elle provient des dotations foncières de l'évêché, qui sont des terres publiques. Des fonctionnaires particuliers, puisqu'ils sont les détenteurs de la succession apostolique apportée par leur consécration et que, réunis sur convocation de l'Empereur en conciles, ils définissent le dogme. Comprendre le fonctionnement de ce groupe social est donc nécessaire pour saisir la nature de la société byzantine, d'autant que, dans un monde fortement dominé par la capitale, Constantinople, du moins dans les sources qui nous sont parvenues et qui ont été le plus étudiées, ils permettent de saisir une partie de la réalité provinciale qui nous échappe trop souvent.

Benjamin Moulet s'est attelé à cette tâche délicate qu'il a su mener avec bonheur en seulement quatre ans. Il a justement écarté l'étude de cet évêque très particulier qu'était le patriarche de Constantinople, de façon à bien centrer son propos sur la province, même si, bien entendu, les évêques ne manquent pas d'accourir ou d'intervenir très fréquemment dans la capitale. Pour parvenir à cette fin, il a dépouillé une très large palette de sources de tous ordres, depuis les récits hagiographiques et les chroniques jusqu'aux sceaux, en passant par les *Notitiæ Episcopatuum*, particulièrement délicates à utiliser, dont il a su patiemment démêler les fils pour nous fournir autant que faire se pouvait une géographie que l'on trouvera dans les cartes. Assurément, rares sont les sources disponibles parlant des évêques byzantins du début du VIIIe au début du XIe siècle qui lui auront échappé ; toutes sont critiquées avec sûreté. De plus, Benjamin Moulet ne recevait que de façon tout à fait marginale le secours d'une archéologie encore insuffisamment développée dans le vaste territoire considéré.

La matière ainsi recueillie présentait deux difficultés majeures : elle était disparate et discontinue. Le défi consistait donc à l'ordonner pour dresser un portrait aussi complet que possible du groupe social considéré et du rôle qu'il a joué. Il était naturellement indispensable de prendre en considération les travaux effectués dans d'autres domaines géographiques, notamment ceux consacrés à l'épiscopat du Moyen Âge occidental de la même époque, héritier, – faut-il le rappeler –, du même modèle tardo-antique. Ces travaux ont nourri, en temps utile, les réflexions de l'auteur, et lui ont permis d'inclure dans son livre un comparatisme de bon aloi, sans toutefois lui fournir un cadre prédéterminé ni des grilles de lecture toutes faites, car il a su s'en tenir à ce que ses sources lui permettaient de démontrer. Benjamin Moulet ne fait pas dire aux sources ce qu'elles s'ingéniaient à lui cacher.

Partant de cette constatation de bon sens, que nous ne pouvons, dans l'état actuel des sources disponibles, connaître parfaitement le corps épiscopal de l'époque mésobyzantine, l'auteur s'est trouvé confronté à un choix majeur. Fallait-il

traiter uniquement les aspects que les sources nous permettent de dessiner parfaitement, au risque de livrer un patchwork dépourvu de sens général, ou bien fallait-il dresser une liste aussi complète que possible des aspects que les sources permettent d'aborder sans aboutir toujours à des conclusions certaines et à tout jamais indiscutables et, partant de là, en pleine conscience des zones d'ombres qui resteraient, tenter de les ordonner en un tableau globalement aussi clair que possible mais, en certains endroits, imparfait, comme le sont les sources utilisées ? Fallait-il observer une prudence frileuse ou prendre le risque de faire un vrai livre d'Histoire ? Benjamin Moulet a choisi la seconde solution, la bonne. Le lecteur ne trouvera donc pas toutes les réponses aux questions que les sources permettaient de poser, sans forcément permettre de leur fournir une réponse complète et indiscutable. C'est à ce point que se situe la vraie rigueur du métier d'historien, en même temps que ses limites épistémologiques.

Soulignons ce qui constitue les principales qualités de l'ouvrage. La première est la tentative de se placer autant que faire se pouvait du point de vue des évêques, et notamment des évêques de la base, les plus difficiles à cerner car les sources constantinopolitaines les négligent ; mais l'existence de sources hagiographiques, présentant la vie dans des cités parfois secondaires y aide grandement. L'étude qu'en propose Benjamin Moulet révèle une très grande maîtrise. Nous avons donc une histoire byzantine vue avant tout de province, ce qui n'est pas fréquent ; et nous voyons ainsi vivre la population des profondeurs de l'Empire. À l'étude d'un corps social, les évêques, dont nous pouvons suivre la carrière, depuis l'enseignement reçu, sans doute plus largement répandu en province que nous ne l'avions longtemps cru, jusqu'à la mort, s'ajoute la description minutieuse de l'action de l'évêque dans son évêché, au milieu de son territoire, de son clergé et de ses fidèles. Quant aux évolutions connues tout au long de la période, si elles sont évoquées en leur place sur les différents points où elles sont décelables, elles sont fermement présentées dans la conclusion, qui dégage avec bonheur la place spécifique des évêques, aristocrates par fonction, issus de l'aristocratie constantinopolitaine ou locale, dans la société byzantine.

Nous voilà donc en présence d'un portrait, appuyé sur de nombreuses études de cas, d'un groupe certes composite, mais essentiel pour comprendre la société byzantine de l'époque envisagée. Un ouvrage fermement inscrit dans l'espace et dans le temps. Les auteurs de ces lignes sont fiers de vous proposer la lecture d'une œuvre historique forte et la découverte d'un jeune historien plein de talent. Avec Benjamin Moulet, la nouvelle génération de byzantinistes français s'est dotée d'un précieux renfort.

Michel Kaplan, professeur à l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)
Jean-Marie Sansterre, professeur à l'Université Libre de Bruxelles

Remerciements

Si l'Union européenne est en voie de réorganisation institutionnelle et politique, il est heureux de constater que les frontières académiques et scientifiques de l'Union ont été depuis longtemps abolies. S'inspirant du traité de Rome de 1957, le traité de Lisbonne rappelle en effet que « l'Union a pour objectif de renforcer ses bases scientifiques et technologiques, par la réalisation d'un espace européen de la recherche dans lequel les chercheurs, les connaissances scientifiques et les technologies circulent librement », permettant ainsi « aux chercheurs de coopérer librement au-delà des frontières » (articles 163-1 et 2).

Ce livre, précisément né de rencontres et d'échanges de part et d'autre d'une frontière, est issu d'une thèse de doctorat présentée à l'Université libre de Bruxelles le 23 octobre 2008 et soutenue à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le 29 novembre 2008 devant un jury composé de Marie-France Auzépy (université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), présidente, Vincent Déroche (CNRS), rapporteur, Alain Dierkens (Université libre de Bruxelles), Michel Kaplan (université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), codirecteur, Claudia Rapp (University of California, Los Angeles) et Jean-Marie Sansterre (Université libre de Bruxelles), codirecteur ; tous, par leurs conseils et leurs critiques, ont rendu ce travail un peu moins mauvais.

Mes remerciements sincères et chaleureux vont à Michel Kaplan et Jean-Marie Sansterre qui ont accepté de diriger ensemble ces recherches dans le cadre d'une convention internationale de cotutelle de thèse. Michel Kaplan, professeur exigeant et attentionné, a guidé mes premiers pas dans la recherche historique ; avec rigueur et gentillesse, il a suivi les progrès et l'élaboration de ce travail, encourageant les moments d'enthousiasme et dissipant les moments de doutes. Jean-Marie Sansterre, il y a plusieurs années déjà, avait accueilli dans la capitale de l'Europe le petit étudiant venu de Paris que j'étais ; il n'a eu de cesse depuis de me soutenir et de m'encourager dans mes recherches. Tous deux surent être présents chaque fois que je les ai sollicités, relisant avec acribie ce travail à mesure que je l'écrivais ; pour votre disponibilité, votre patience et votre confiance, merci.

Cette thèse est aussi le fruit de la rencontre entre les deux institutions qui m'ont accueilli. Je remercie Pierre-Yves Hénin, président de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Pierre de Maret, recteur de l'Université libre de Bruxelles, et Jean-Pierre Devroey, doyen de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, qui ont accepté et signé cet accord de cotutelle.

À l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, grâce au soutien de Jean-Marie Bertrand et de Claude Gauvard, j'ai pu bénéficier d'un financement et d'une charge pédagogique qui m'ont permis de réaliser ce travail dans les meilleures conditions. Je remercie chaleureusement tous mes collègues, en particulier Émilie Cottereau, Claude Gauvard, Michel Kaplan, Sabine Lefebvre, Didier Lett, Thomas Lienhard, Olivier Matteoni, Sophie Métivier, Françoise Micheau, Hélène Noizet, Joseph Morsel, Christophe Picard, Dominique Valérian et Éric Vallet ; tous

ont contribué à ma formation de jeune enseignant ; auprès d'eux, j'ai aussi appris à réfléchir et à me poser des questions ; et parce que l'enseignement ne peut se séparer de la recherche, il m'est agréable de remercier aussi les étudiants de Paris 1, de qui j'ai beaucoup appris et reçu toutes ces années.

Ma formation d'apprenti historien et de jeune chercheur doit beaucoup aux encouragements des deux directrices successives de l'École doctorale d'histoire de Paris 1, Claude Gauvard et Pauline Schmitt-Pantel, et de Christine Ducourtieux ; les doctorants leurs doivent un dévouement sans faille.

Je n'oublie pas tout ce que je dois à Bernadette Martin-Hisard, qui m'a tant appris sur le monde byzantin et la rigueur du métier d'historien.

Ma gratitude va également aux membres du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance (UMR 8167), et notamment à son directeur, Jean-Claude Cheynet (université Paris IV Sorbonne), qui m'a fait découvrir la sigillographie, ainsi qu'à Olivier Delouis, Vincent Déroche et Constantin Zuckerman.

À l'Université libre de Bruxelles, j'ai reçu le meilleur accueil d'Alain Dierkens, de Nathalie Delierneux et des membres de l'Unité de recherche en histoire médiévale, en particulier son secrétaire, Benoît Beyer de Ryke. Je remercie également les membres du Réseau des médiévistes belges de langue française, et spécialement son président, Alain Marchandisse (université de Liège), pour sa confiance.

Pour leur attention, leur aide et leurs encouragements, je voudrais remercier Christine Barralis (université Paul Verlaine, Metz), Nicolas Drocourt (université de Nantes), Albert Failler (Institut français d'études byzantines), Anne-Marie Helvétius (université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), Hélène Millet (Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris), Vivien Prigent (École française de Rome) et John Tolan (université de Nantes).

Dans les bibliothèques que j'ai fréquentées, j'ai bénéficié de l'aide précieuse et de l'efficacité de Thierry Ganchou, Georges Kiourtzian, Catherine Piganiol et surtout de Paule Pagès à Paris, de Jean-François Coutinho, François Frédéric et Anne Leroy à la Bibliothèque des sciences humaines de l'Université libre de Bruxelles.

J'ai une grande dette à l'égard de mes relecteurs vigilants, Antoine Destemberg, Marie-Aline Laurent, Diane Pasquier-Chambolle, et surtout Catherine Gauthier et Vincent Vandenberg, dont j'ai mis la patience à rude épreuve.

À tous mes amis et collègues à qui je dois tant de bons moments, pas toujours très sérieux, à ma famille, mes amis et mes proches, à Paris et à Bruxelles, j'adresse mes remerciements affectueux.

Enfin, je ne saurais dire ce que je dois à ma tendre moitié, dont le soutien depuis tant d'années ne s'est jamais démenti.

Entre Paris et Bruxelles, juin 2011

Conventions

Bibliographie et translittérations

Afin d'alléger les renvois dans les notes, nous avons adopté un système d'abréviations pour les travaux mentionnés à plusieurs reprises dans cet ouvrage ; on trouvera les références complètes des sources, ouvrages et articles dans la bibliographie générale ; les études utilisées ponctuellement apparaissent en notes avec leurs références développées.

Les abréviations et citations des livres bibliques sont celles de la *Traduction œcuménique de la Bible*.

Pour les traductions et translittérations des termes techniques et noms propres grecs, nous avons opté, pour les vocables les plus courants, pour l'équivalent français quand il existe, en cherchant à être constant. Pour les noms de lieux plus rares, en particulier les sièges épiscopaux, nous avons suivi l'index français établi par J. Darrouzès dans l'édition des *Notitiae Episcopatuum*. Nous n'avons par ailleurs pas tenu compte des iotacismes.

Pour les noms arabes, nous suivons le système de translittération de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ éd.

Les liens Internet apparaissant dans les notes et la bibliographie ont été établis au printemps 2011.

Canons des synodes et conciles

Les références aux actes et canons des conciles diffèrent le plus souvent d'un ouvrage à un autre ; ces textes ont en effet donné lieu à de (très) nombreuses éditions, anciennes et modernes, et il n'est pas toujours aisé de s'y retrouver simplement. Dans la bibliographie générale, nous citons, pour chaque concile, les principales éditions des canons ; en revanche, dans les notes, nous avons opté pour une simplification des références.

La plus importante collection, et la plus souvent utilisée, est celle constituée par J. D. Mansi au XVIIIᵉ siècle, qui réunit les actes des sessions, les textes des canons et les listes des signataires. Au milieu du XIXᵉ siècle, G. Rhallès et A. Potlès ont donné une nouvelle édition des canons des conciles en 6 volumes. Les canons des conciles des premiers siècles (en particulier celui de Chalcédoine en 451) sont contenus dans l'édition des *Acta conciliorum oecumenicorum* (*ACO*) publiés en Allemagne depuis le premier tiers du XXᵉ siècle sous la direction de E. Schwartz ; mais l'édition est complexe à utiliser, et la distinction entre les actes et les canons des conciles n'est pas toujours évidente. En 1962, P.-P. Joannou a édité (en grec et en latin) et traduit en français les canons des conciles réunis jusqu'au IXᵉ siècle (*Discipline générale antique*, abrégé *DGA*). En 2006 enfin, sous la direction de G. Alberigo, a paru le premier volume de l'édition critique des canons des conciles généraux de Nicée I à Nicée II (*Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio Critica*, I, abrégé *COD*) ; de l'édition sont cependant absents les canons du concile d'Éphèse (431).

Il faut signaler enfin que les canons de certains conciles ont été édités séparément dans diverses publications ; c'est le cas des 102 canons du concile in Trullo, récemment édités et

traduits en allemand par H. Ohme, *Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum*, Turnhout, 2006.

Nous avons opté pour le système de citation suivant, qui n'est sans doute pas le meilleur mais qui se veut simple et cohérent pour le lecteur désireux de retrouver facilement les textes utilisés :

– sont cités dans la seule édition de G. Alberigo (*COD*) les canons des conciles œcuméniques de Nicée I (325), Constantinople I (381), Chalcédoine (451), in Trullo (691-692) et Nicée II (787) ;

– sont cités dans l'édition de P.-P. Joannou (*DGA*), malgré les erreurs et lacunes, les canons du concile d'Éphèse (431), du Synode Premier et Second de Constantinople (861), du concile de Constantinople IV (869-870) et du concile phôtien (879-880) ;

– sont également cités dans l'édition de P.-P. Joannou les canons des Apôtres et ceux des conciles locaux des IVe et Ve siècles (Néocésarée, Antioche, Sardique, Laodicée et Carthage).

Les actes des conciles (discussions et listes de signataires si elles n'ont pas été rééditées depuis) sont cités d'après l'édition de J. D. Mansi.

Sceaux

On trouvera dans la bibliographie les références complètes des catalogues de sceaux dépouillés. Dans la mesure du possible, nous avons cité, par ordre chronologique des éditions, les différentes références d'un sceau plusieurs fois édité. La publication fondamentale est le corpus des sceaux ecclésiastiques de V. Laurent, référence principale de citation des sceaux ; les pièces éditées antérieurement mais reprises dans ce corpus, comme les sceaux de la *Sigillographie de l'Empire byzantin* de G. Schlumberger, ne sont pas citées dans l'édition antérieure au corpus de V. Laurent. En revanche, nous avons cité, de la façon la plus systématique qui soit, les références des sceaux réédités depuis le corpus de V. Laurent, en particulier les sceaux édités par G. Zacos ou dans les publications de Dumbarton Oaks.

Introduction

« Apparais comme notre chef, défenseur et champion [...] Préserve ta cité et garde ton troupeau dans le Christ notre Seigneur à qui est la gloire pour l'éternité dans les siècles des siècles, amen. »[1]

C'est par cette invocation à son héros qu'Ignace, métropolite de Nicée et hagiographe, achève sa *Vie* de Georges, évêque d'Amastris (Paphlagonie) à la fin du VIIIe siècle. Il résume ici les principales fonctions de l'évêque, inspirées des prescriptions de Paul dans ses épîtres pastorales[2] : ayant en charge les âmes de son troupeau, il est le défenseur de sa cité et le chef de l'Église locale dont il a la responsabilité matérielle et spirituelle.

« Surveillant » ou « protecteur » des fidèles selon l'étymologie grecque du terme ἐπίσκοπος, l'évêque est progressivement devenu le guide de la communauté chrétienne comme le chef de sa cité possédant les pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction[3]. Avec le développement du christianisme, sa légalisation puis son officialisation au IVe siècle, l'institution épiscopale est devenue insuffisante pour contrôler tout l'Empire. Des

1. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 48, p. 73 : « φάνηθι προστάτης, ἀρωγός, ὑπερασπιστής [...] τὴν πόλιν σου ταύτην φρούρησον, τὴν ποίμνην σου ταύτην φύλαξον ἐν Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. »

2. 1 Timothée, 3, 1-5 : « Si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire. Aussi faut-il que l'épiscope soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, pondéré, de bonne tenue, hospitalier, capable d'enseigner, ni buveur, ni batailleur mais doux ; qu'il ne soit ni querelleur ni cupide. Qu'il sache bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission, en toute dignité ; quelqu'un, en effet, qui ne saurait gouverner sa propre maison, comment prendrait-il soin d'une Église de Dieu ? » ; Tite, 1, 5-9 : « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu y achèves l'organisation [de l'Église] et que tu établisses dans chaque ville des anciens, suivant mes instructions. Chacun d'eux doit être irréprochable, mari d'une seule femme, avoir des enfants croyants qu'on ne puisse accuser d'inconduite ou d'insoumission. Il faut en effet que l'épiscope soit irréprochable en sa qualité d'intendant de Dieu : ni arrogant, ni coléreux, ni buveur, ni batailleur, ni avide de gains honteux. Il doit être hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, saint, maître de soi, fermement attaché à la Parole digne de foi, qui est conforme à l'enseignement. Ainsi sera-t-il capable d'exhorter dans la sainte doctrine et de réfuter les contradicteurs. » Sur ces textes et les évolutions de la direction des communautés chrétiennes, V. SAXER, « L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180) », dans *HC* 1, p. 367-436, spéc. p. 378-381 et p. 421-434, et « Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle (180-250) », dans *ibid.*, p. 777-815 ; RAPP, *Holy Bishops*, p. 24-41.

3. C. RAPP, « Bishops in late Antiquity : a new social and urban elite ? », *The Byzantine and Early Islamic Near East,* VI*, Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, éd. J. HALDON, L. I. CONRAD, Princeton, 2004 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, 6), p. 149-178 sur le rôle des évêques dans les cités tardo-antiques.

métropolites et archevêques ont ainsi été mis en place selon une hiérarchie groupant ces trois catégories de clercs dont les fonctions sont similaires mais à des échelles différentes[4]. L'évêque, siégeant dans une cité épiscopale ou évêché, dirige le diocèse ; le métropolite, depuis sa métropole, contrôle une éparchie qui regroupe plusieurs diocèses dont les évêques sont ses suffragants ; l'archevêque dépend directement du patriarche et n'a pas sous son autorité, contrairement aux métropolites, d'évêques suffragants[5].

L'emploi des titres épiscopaux selon cette hiérarchie s'éloigne parfois de la théorie[6] : les sources emploient indifféremment les titres, entraînant de nombreuses confusions pour préciser le statut des titulaires comme des sièges[7]. Le titre d'archevêque peut être en effet honorifique, attribué à un évêque pour lui assurer une certaine autonomie dans sa circonscription ; c'est le cas à Thessalonique, deuxième ville de l'Empire, dont le pasteur est un métropolite régulièrement désigné archevêque dans les sources[8].

Il faut donc avoir à l'esprit la remarque de Paul Lemerle pour qui l'historien doit être « attentif à discerner la faculté de changement sous l'apparente immobilité, la faculté d'adaptation sous l'apparente continuité »[9] ; rien ne pourrait en effet mieux s'appliquer à l'étude de l'épiscopat au sein d'une institution comme l'Église byzantine.

---

4. L'institution du chôrévêque, qui disparaît en Orient dès la fin de l'époque protobyzantine, est plus spécifique ; « évêque de la campagne », il tient sa mission de l'évêque, disposant d'un pouvoir délégué par ce dernier aux clercs du diocèse ; voir S. DESTEPHEN, S. MÉTIVIER, « Chorévêques et évêques en Asie Mineure aux IVe et Ve siècles », *Topoi* 15/1, 2007, p. 343-378.

5. Il existe aussi des archevêques autocéphales, indépendants du patriarcat, comme en Bulgarie. Élus par les évêques de leur région, ils sont en quelque sorte, sans en avoir le titre, les patriarches de leur Église. Sur les titres et fonctions à la haute époque, voir D. FEISSEL, « L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle », dans *Congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. 1, p. 801-826. En Occident, la fonction archiépiscopale, apparue au VIIe siècle, équivaut à celle du métropolite byzantin.

6. Il faut signaler ici que le terme de proèdre (à distinguer du titre civil homonyme, attribué à des laïcs de haut rang : voir *ODB* III, p. 1727-1728) est également utilisé dans les sources, textuelles ou sigillographiques, pour désigner un évêque, rendant plus complexe encore l'identification du statut précis d'un siège. Si le terme se généralise dans la seconde moitié du XIe siècle et surtout au siècle suivant, on le trouve déjà aux Xe-XIe siècles, par exemple sur le sceau de Sophronios, proèdre (métropolite) de Smyrne (L 740 = *DOSeals* 3, 35.4) ; voir S. SALAVILLE, « Le titre de "proedros" dans les documents byzantins », *ÉO* 29, 1930, p. 416-436.

7. Dans la mesure du possible, nous essayons de respecter le titre exact des dignitaires, mais nous utilisons aussi le terme générique d'« évêque » pour désigner tout titulaire d'un siège ; on trouvera dans les indices le(s) statut(s) et titre(s) précis des sièges et de leurs détenteurs.

8. À Trébizonde au Xe siècle, on constate une situation inverse : Théodore (ou Théodose), métropolite de Chaldie, se donne le titre d'évêque pourtant inférieur à son rang (L 660 et L 661 = *DOSeals* 4, 39.3) ; d'après V. Laurent, ce titre est ici utilisé au sens général, selon la mode conciliaire. Comme il le précise également, cela peut induire l'historien en erreur en compliquant la datation du sceau, puisque le siège est enregistré comme évêché dans les plus anciennes listes de sièges épiscopaux de l'Empire (Notitia 1^{234}, 2^{296}, 3^{346} et 4^{251}).

9. P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977 (Le Monde byzantin), p. 312.

Les évêques mésobyzantins dans l'histoire : le constat général d'une marginalité historiographique

Si la bibliographie accorde une place importante aux évêques de la haute époque et de la fin de l'Empire, elle est marquée par un grand vide pour l'époque mésobyzantine[10]. Les travaux ne manquent pourtant pas pour cette période, mais sources et bibliographie se rejoignent pour faire de l'évêque un personnage d'arrière-plan, contrairement au moine, auquel est consacrée une part conséquente de la recherche. Certaines tendances lourdes de l'historiographie sont donc prégnantes et l'on peine parfois à les dépasser : l'histoire de l'épiscopat prend place en effet dans l'histoire plus large de l'Église et des structures ecclésiastiques. Cet héritage, non remplacé sur bien des points, tend à considérer la seule institution et non l'Église comme élément du corps social. Une telle approche n'est que partiellement abandonnée aujourd'hui, et la place accordée aux évêques ne tient pas toujours compte des ressorts inhérents à leur autorité et à leur présence dans les provinces[11]. L'étude des hiérarchies de l'Église a longtemps constitué l'un des aspects majeurs de l'historiographie du corps épiscopal byzantin, qu'il s'agisse de dresser l'inventaire des titulaires des sièges épiscopaux de l'Église byzantine[12], ou de reconstituer les structures hiérarchiques de la géographie ecclésiastique de l'Empire[13]. D'autres travaux ont étudié les évêques à travers les textes et canons, en particulier les décrets de la discipline ecclésiastique[14]. Les études régionales ont permis d'en connaître les structures ecclésiastiques, sur un plan institutionnel[15] ou par une approche sociale plus marquée[16].

---

10. V. VON FALKENHAUSEN, « Il vescovo », dans *L'uomo bisantino*, éd. G. CAVALLO, Bari, 1992, p. 253-290 et la bibliographie.

11. Voir par exemple H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980, p. 67-147 et J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986 (2e éd., 1990), p. 325-335.

12. Travail commencé au XVIIIe siècle par M. Le Quien et continué de nos jours par G. Fedalto.

13. Les travaux de J. Darrouzès en la matière sont fondamentaux, prenant la suite, notamment, de ceux d'E. Honigmann et s'appuyant sur les notices épiscopales (voir ci-dessous, chapitre I) ou les listes des signataires des conciles.

14. H. J. SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils*, Saint-Louis, Londres, 1937 ; *COD*; *DGA*. Sur le statut ecclésiastique, HERMAN, *Professioni vietate* ; ID., *Diritto metropolitico* ; DAGRON, *Statut des clercs* ; K. PITSAKIS, « "Démission" (παραίτησις) et "détrônement" (ἔκπτωσις) des évêques : une approche historique de la doctrine et de la pratique de l'Église orthodoxe », *Kanon* 14, 1998, p. 1-65, que l'on n'a pu consulter.

15. Voir par exemple : RAMSAY, *Phrygia* ; CULERRIER, *Éphèse* ; MALAMUT, *Îles*, p. 335-371 ; MÉTIVIER, *Cappadoce*, p. 280-294 ; ZUCKERMAN, *Pontic policy*.

16. PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos* ; A. AVRAMÉA, « La géographie du culte de saint Christophe en Grèce à l'époque méso-byzantine et l'évêché de Lacédémone au début du Xe siècle », dans *Geographica Byzantina*, dir. H. AHRWEILER, Paris, 1983 (Byz. Sorb. 3), p. 31-36 ; A. AVRAMÉA, « Ἅγιοι ἐπίσκοποι του ελλαδικού χώρου, που έζησαν ή καθιερώθηκαν κατά τους 8ος-

L'histoire institutionnelle de l'Église n'est donc ni à abandonner ni à renier, mais doit être complétée. Les évêques jouent un rôle essentiel dans l'Église, à Constantinople et en province, où s'enracine leur pouvoir[17]. Ces deux échelles, globale et locale, ne se contredisent pas : dans son diocèse, l'évêque agit au sein des institutions que sont les synodes locaux[18] ; à Constantinople, les métropolites prennent part au synode permanent, lieu d'expression de leurs rapports avec le patriarche et l'empereur[19].

Du fait de leur position sociale spécifique, les clercs entretiennent des relations spécifiques avec les autres groupes sociaux, moines, laïcs et détenteurs du pouvoir[20]. La question des relations avec le monde monastique est sans doute la plus complexe : dans la controverse iconoclaste, qui voit évêques et moines s'affronter, l'enjeu est de définir l'orthodoxie de chacun.

Précisément, l'iconoclasme possède dans l'historiographie une place à part par ses nombreuses incidences[21]. Phénomène religieux, théologique et politique, tout autant affaire de pouvoir que de dogme, l'iconoclasme n'est pas qu'un événement-rupture dans le cours d'une histoire millénaire, lié à une hérésie étrangère (juive et musulmane) importée par des empereurs provinciaux dont l'un, Constantin V, fut longtemps déprécié, malgré, selon la belle expression de P. Brown, une « inoubliable allure d'Ivan le Terrible à la Eisenstein »[22].

Cette explication ne résiste pas à la critique. L'iconoclasme entend d'abord rétablir le lien entre Dieu et les fidèles par le truchement de l'empereur, et ce fut là pour les empereurs tout l'enjeu : il s'agissait pour eux

---

10ος αιώνες, με ειδική αναφορά στον άγιο Αχίλλιο Λαρίσης », dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 47-64. Sur le rôle des évêques dans la controverse iconoclaste et leur géographie, voir THIERRY, *Topographie*.

17. A. GUILLOU, « L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles : un modèle », *Bibliothèque de l'École des chartes* 131, 1973, p. 5-19 ; plus récemment, L. CRACCO RUGGINI, « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IVe-Ve siècles », *Antiquité tardive* 7, 1999, p. 175-186.

18. DVORNIK, *Episcopal synods* ; V. T. ISTAVRIDIS, « The historical evolution of the synods in the ecumenical patriarchate », *Annuarium Historiae Conciliorum* 24, 1992, p. 145-157 ; MARIORAS, *Synode de province*.

19. HAJJAR, *Synode permanent* ; KAPLAN, *L'image et le pouvoir*, et ID., *Évêque*.

20. H.-G. BECK, « Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz », *REB* 24, 1966, p. 1-24 ; DAGRON, *Statut des clercs* ; KAPLAN, *Moines et clergé* ; MOULET, *Évêques et moines*. Pour l'époque iconoclaste, E. KOUNTOURA-GALAKÈ, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των « σκοτεινών αἰώνων »,* Athènes, 1996.

21. S. GERO, « Notes on Byzantine iconoclasm in the eighth century », *Byz.* 44, 1974, p. 23-42 ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 93-165 ; M.-F. AUZÉPY, « Les enjeux de l'iconoclasme », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, *SSAM* 51, 2004, p. 127-165 ; EAD., *L'Iconoclasme*, Paris, 2006 (Que sais-je ?).

22. P. BROWN, « Une crise des siècles obscurs : aspects de la controverse iconoclaste », dans *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive,* trad. fr., Paris, 1985, p. 218.

d'éliminer certains aspects du culte des saints, leurs reliques et leurs icônes[23]. L'objectif était de retrouver la plénitude de leur rôle de lieutenants de Dieu sur terre et de regrouper derrière eux toutes les énergies dans la lutte vitale contre les envahisseurs arabes, ce qui entraîna aussi le renforcement des structures administratives et militaires par la création des thèmes. Cela passait aussi par l'unification de la pratique religieuse des Byzantins sous la bannière d'un clergé séculier contrôlé par le pouvoir, le culte des images et des reliques pouvant aisément se passer de cet intermédiaire ecclésiastique ; dès lors on perçoit l'importance de ce dernier dans cette controverse.

Les enjeux de l'iconoclasme ont varié. L'iconoclasme des Isauriens au VIII[e] siècle fut un débat théologique : le concile de 754 et les réflexions de Constantin V montrent que l'on réfléchit d'abord au statut de l'image et à sa place dans la société[24]. L'iconoclasme de Léon V et de ses successeurs fut surtout une affaire politique opposant deux conceptions du pouvoir et du contrôle social, et non plus seulement deux théologies[25].

La définition de l'orthodoxie est l'un des enjeux majeurs de l'iconoclasme et des décennies qui suivirent. L'historiographie a longtemps été tributaire de l'absence quasi totale de sources iconoclastes et l'histoire s'est longtemps écrite à travers le prisme des seules sources iconodoules, sans réelle tentative de lecture en creux. Ce manque de sources et leur subjectivité sont causes et conséquences l'un de l'autre : leur rareté s'explique par la disparition des sources. De même que les enluminures des manuscrits nous montrent les iconoclastes brûler les saintes images[26], les iconodoules ont réduit les textes

---

23. Sur les débats théologiques et les arguments de chaque camp, voir en plus des travaux de M.-F. Auzépy : G. B. LADNER, « The concept of the image in the Greeks fathers and the Byzantine iconoclastic controversy », *DOP* 7, 1953, p. 1-34 ; P. J. ALEXANDER, « The Council of St. Sophia (815) and its definition (*horos*) », *DOP* 7, 1953, p. 35-66, et ID., « Church councils and patristic authority. The iconoclastic councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815) », *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63, 1958, p. 493-505 ; M. V. ANASTOS, « The ethical theory of images formulated by the iconoclasts in 754 and 815 », *DOP* 8, 1954, p. 153-160, et ID., « The argument for iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754 », dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton, 1955, p. 177-188 ; S. GERO, « The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources », *BZ* 68, 1975, p. 4-22. Sur le rôle de médiateur du saint entre les hommes et la divinité, voir A. CAMERON, « On defining the holy man », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, éd. J. HOWARD-JOHNSTON, P. A. HAYWARD, Oxford, 1999, p. 27-43. Plus récemment, voir DAGRON, *Décrire et peindre*, notamment p. 46-63.

24. GERO, *Iconoclasm C. V* et ID., *Iconoclasm L. III.*

25. KAPLAN, *L'image et le pouvoir.*

26. Miniatures du Psautier Chludov (vers 860, Moscou, Musée historique, ms. 129d), f. 23[v] et f. 67[r] : CORRIGAN, *Visual Polemics*, fig. 42 et 43, p. 255-256 ; DAGRON, *Décrire et peindre*, p. 59 fig. 20 ; sur ce manuscrit, voir M.-F. AUZÉPY, « Un modèle iconoclaste pour le psautier Chludov ? », dans *Byzantium, State and Society*, p. 11-29.

de leurs adversaires à néant[27]. Plus que jamais, l'Église apparaît comme la grande puissance productrice d'idéologie de l'Empire. À défaut de remplacer des sources inexistantes, seule une diversification de la documentation peut permettre d'approcher ces oubliés de l'histoire que sont les iconoclastes et qui, paradoxalement, ont suscité une vaste littérature.

À l'inverse, le primat des sources victorieuses a longtemps entraîné une conception biaisée de l'iconoclasme, accordant par exemple aux moines un rôle surévalué dans la lutte contre les empereurs iconoclastes. Cette période a connu deux figures principales de martyrs iconodoules : Étienne le Jeune au VIIIe siècle et Euthyme de Sardes au IXe siècle ; il y a donc égalité parfaite entre moines et évêques. Cette comparaison hasardeuse ne veut pas nier l'importance des moines dans la controverse, mais il faut sans doute être plus fin dans l'analyse des partis en présence. Cette partialité des sources, à l'avantage des moines, ressort notamment du fait que l'hagiographie reste l'un des domaines littéraires les plus développés pour l'époque iconoclaste ; or, cette hagiographie est essentiellement monastique.

L'étude de l'époque iconoclaste est donc soumise à une forte contrainte documentaire. La rareté des sources de cette époque doit pourtant être nuancée, car l'éventail en est bien plus large qu'il n'y paraît de prime abord[28]. Cependant, peu de documents traitent directement des évêques : de même que l'on cherchera des traces de la pensée iconoclaste dans les sources iconodoules, il faut appréhender un grand nombre de sources pour percevoir le rôle et la vie des évêques. Une étude des évêques est possible mais nécessite le recours à de nombreuses sources dans lesquelles ils ne constituent qu'un arrière-plan auquel les auteurs s'intéressent peu.

Il fallut ainsi tenter de renverser ce tropisme documentaire et historiographique, favorable aux moines comme aux iconodoules. Certaines études modernes, consacrées à l'épiscopat, ont permis de tracer les grandes lignes de notre propre travail en en nourrissant les thématiques[29]. Ces

---

27. Il y a deux exceptions notables à cela : des textes, comme certaines *Vies* de saints, ont échappé à la censure iconodoule, et les iconodoules, pour réfuter les arguments de leurs adversaires, ont intégré à leurs propres œuvres des textes iconoclastes, comme les *Peuseis* de Constantin V ou l'*horos* de 754, conservé dans les actes de Nicée II.

28. L'inventaire réalisé par L. Brubaker et J. Haldon (*Sources*) suffit à montrer à la fois la diversité des sources et leur multitude ; la même impression ressort de deux autres ouvrages : I. E. KARAYANNOPOULOS, G. WEISS, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, Wiesbaden, 1982 ; I. E. KARAYANNOPOULOS, *Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς Ἱστορίας*, Thessalonique, 1987. Voir également les volumes d'introduction de la PMBZ I et de la PMBZ II.

29. Voir notamment J. DURLIAT, « Les attributions civiles des évêques byzantins. L'exemple du diocèse d'Afrique (533-709) », *JÖB* 32/2, 1982, p. 73-83 ; PARISSE, *Évêques* ; G. BÜHRER-THIERRY, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, 1997 ; SABW KANYANG, *Conciles africains* ; R. GODDING, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, 2001 (Sub. Hag. 82).

travaux envisagent, ainsi que nous avons tenté de le faire, le corps épiscopal comme un groupe social perçu dans son intégralité, dans ses dimensions collectives et individuelles et dont il fallait comprendre les fonctions, l'autorité et la place qu'il occupait dans une société provinciale éloignée de l'attrait généralisé des sources pour la capitale[30].

Pour le monde byzantin, Jean Darrouzès a apporté plus d'une pierre à l'édification de l'histoire des structures ecclésiastiques et de la géographie historique de l'Empire byzantin ; ses études sur la géographie épiscopale et en particulier la monumentale édition des *Notitiae Episcopatuum* ont guidé notre démarche tout au long de ce travail. En s'attachant à une analyse critique et détaillée de sources difficiles et arides, il a décrit, souvent en pionnier, les hiérarchies administratives et géographiques de l'Église.

Plus récemment, Claudia Rapp a publié une étude sur les saints évêques dans l'Antiquité tardive et la nature de l'autorité épiscopale dans la société protobyzantine. Nous avions tenté de définir les problématiques de notre travail autour de l'analyse des fondements géographiques, politiques, sociaux et religieux de l'autorité épiscopale ; nous avons été conforté dans nos réflexions par la lecture de cette étude, même si les différences entre les sources protobyzantines et celles de l'époque mésobyzantine ne permettent pas d'aborder de façon systématique les mêmes thématiques[31].

Les sources

En effet, les sources ont guidé nos réflexions, avec toutes les lacunes et défaillances que l'on peut attendre d'une documentation rare et limitée qui empêche de cerner dans sa pleine mesure la société provinciale de l'Empire. Elles s'avèrent pourtant plus nombreuses qu'il n'y paraît si l'on opte pour une vision large de la documentation. Parmi elles, l'hagiographie a constitué le point de départ et le fil conducteur de ce travail.

Les textes hagiographiques

Phénomène majeur du christianisme, le culte des saints revêt une place essentielle dans l'histoire sociale du monde byzantin[32]. L'hagiographie, l'un

---

30. Pour ce dernier aspect, voir NEVILLE, *Authority*.

31. C. Rapp précise dans l'introduction de son ouvrage qu'elle n'a pu aborder certains points en raison des lacunes des sources, comme par exemple les fonctions liturgiques de l'évêque (*Holy Bishops*, p. 22), thème qui au contraire a pu être traité pour l'époque mésobyzantine ; à l'inverse, nous n'avons pu, de notre côté, détailler autant qu'elle l'a fait certains aspects des fonctions épiscopales, notamment les aspects économiques et financiers.

32. Intéressante présentation dans R. KIECKHEFER, « Imitators of Christ : sainthood in the christian tradition », dans *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, éd. R. KIECKHEFER, G. D. BOND, Berkeley, 1988, p. 1-42, spéc. p. 27-28.

des principaux genres littéraires des VIII[e]-XI[e] siècles, trouve dans le combat contre l'iconoclasme l'une de ses justifications[33]. Depuis les travaux des Bollandistes au XVII[e] siècle[34] jusqu'aux études récentes sur les normes de la sainteté[35] ou les modèles hagiographiques[36], l'étude des sources hagiographiques est essentielle pour comprendre les ressorts du culte des saint(e)s. Fondateurs de l'identité d'une communauté, ces cultes reposent sur quelques éléments majeurs : les miracles, les reliques et le lieu du culte.

Le rôle social du miracle repose sur le fait que celui-ci est « unanimement accepté et reconnu, voire recherché et utilisé [...] [acquérant] une valeur exemplaire : frapper et convaincre le païen, l'incrédule, mais aussi "orchestrer" la vie du fidèle et renforcer la place des institutions ecclésiastiques gestionnaires de ces cultes »[37], même s'il ne faut pas douter de l'esprit critique des contemporains. Alors qu'il cesse d'être considéré à l'époque iconoclaste, le miracle réapparaît au IX[e] siècle sur la scène hagiographique : beaucoup de *Vies* comportent des miracles sans lesquels elles n'auraient plus de valeur réelle. Certaines en sont pourtant exemptes : si le miracle n'est pas toujours nécessaire pour établir la sainteté d'un personnage[38], il est néanmoins devenu partie intégrante de la vie religieuse, en particulier après le rétablissement du culte des images[39].

Comme les *Vies* monastiques, les *Vies* épiscopales montrent l'importance des reliques des saints[40]. Ensevelissement du corps du saint et création du sanctuaire sont liés : la sanctification du personnage, processus complexe autour de son corps mais aussi enjeu de pouvoir pour la ville ou l'église qui l'accueille, permet le développement du sanctuaire. Selon un processus inversé, la « création de reliques » entraîne, ou facilite, la sancti-

---

33. RYDÉN, *Literary aspects* ; S. EFTHYMIADIS dir., *Byzantine Hagiography. A Collective Handbook*, à paraître.

34. Sur ce point, voir H. DELEHAYE, *L'Œuvre des Bollandistes à travers trois siècles. 1615-1915*, Bruxelles, 2[e] éd., 1959 (Subs. Hag. 13A-2) ; B. DE GAIFFIER, « Les Bollandistes et les Légendes hagiographiques », dans *Classica et Iberica. Festschrift in honor of the Reverend Joseph M.-F. Marique, S. J.*, Worcester, 1975, p. 261-271 ; F. VAN OMMESLAEGHE, « The 'Acta Sanctorum' and Bollandist Methodology », dans *Byzantine Saint*, p. 155-163 ; R. GODDING, B. JOASSART, X. LEQUEUX, F. DE VRIENDT *et al.*, *Bollandistes. Saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles, 2007.

35. KAPLAN, *Normes*.

36. KAZHDAN, *Hermitic* ; FLUSIN, *Hagiographie monastique*.

37. A. DIERKENS, « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXV[e] congrès de la SHMES, Orléans, 1994*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale 34), p. 29.

38. KAPLAN, *Miracle*, p. 193 : « un saint n'est pas saint parce qu'il fait des miracles, mais il fait des miracles parce que, du fait de ses exploits, il a atteint la sainteté et mérite la grâce de Dieu qui lui permet, avant ou après la mort, ou les deux, d'accomplir des miracles ».

39. AUZÉPY, *Attitude face au miracle*, p. 43 et suiv.

40. KAPLAN, *Dépouille*, et ID., *Ensevelissement*.

fication d'un personnage. Le choix du lieu saint et la sacralisation de l'espace sont donc fondamentaux[41], créant ainsi une « trame » sociale, politique et géographique autour de ces lieux de culte[42].

Au-delà de ces aspects, il faut étudier l'hagiographie pour ce qu'elle est : une *Vie* de saint n'est pas qu'une biographie et les *Vies* sont souvent riches en informations sur leur héros et le contexte dans lequel il vivait ; mais il est primordial de s'interroger avant tout sur l'auteur et le contexte d'écriture[43]. L'objectif avoué de l'auteur est une démonstration de la sainteté du héros et de l'œuvre de Dieu sur le modèle de la parole de l'Évangile[44]. Pourtant, les méthodes employées diffèrent au-delà des lois du genre, et toute la difficulté pour l'historien consiste à distinguer, sans les rejeter dos à dos, l'historicité de l'imaginaire[45] : le récit doit être considéré pour lui-même afin d'en comprendre la structure et les articulations, mais aussi être comparé à d'autres sources pour en faire ressortir toute la portée historique.

Selon A. Papadakis, il faudrait distinguer clairement « l'essentiel et le non essentiel, [...] l'historique et l'hagiographique » afin de « faire la différence entre l'élément stéréotypé et celui qui constitue le détail historique valable »[46]. Cela consisterait à ne vouloir chercher que ce qui est « vrai », « réel », à défaut du stéréotype et du lieu commun ; or, le stéréotype a une valeur réelle et les *topoi* sont nombreux dans les *Vies* de saints parce que le

---

41. D. IOGNA-PRAT, « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IVe-XIIIe siècle) », dans *Centre d'études médiévales d'Auxerre, Études et travaux* 1, 1998-1999, p. 44-57 ; M. KAPLAN, « Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines », dans *Sacré et son inscription*, p. 183-198 ; ID., « L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, *SSAM* 51, 2004, p. 1053-1107.

42. C. SCHOLZ, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterischen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen*, Francfort, 1997 (Quellen Studien und Texte zur Byzantinistik 3).

43. M. HINTERBERGER, « Autobiography and hagiography in Byzantium », *Symbolae Osloenses* 75, 2000, p. 139-164.

44. B. WARD, « Hagiography and history : an introduction », dans *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers From the 4th Century to the 14th*, Londres, 1992, p. XI-XIV.

45. Voir par exemple AUZÉPY, *Analyse littéraire* ; G. DAGRON, « L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle », dans *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan, DOP* 46, 1992, p. 59-68 ; C. RAPP, « Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries », dans *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango,* éd. S. EFTHYMIADIS, C. RAPP, D. TSOUGARAKIS, *BF* 21, 1995, p. 31-44 ; N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byz.* 70, 2000, p. 57-90 ; EAD., « Littérature des hommes, biographie des "anges": quelques remarques d'hagiographie féminine (VIIIe-Xe siècle), dans *« Vies des saints » à Byzance*, p. 347-366 ; O. DELOUIS, « *Topos* et *typos*, ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIIIe et IXe siècles », dans *Hypothèses 2002. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, Paris, 2003, p. 235-248.

46. PAPADAKIS, *Hagiography*, p. 167-168.

genre littéraire l'exige[47]. Ainsi faut-il chercher dans l'hagiographie tant le réel que l'imaginé puisque tous deux sont représentatifs de la mentalité des auteurs. Par ailleurs, c'est sans doute lorsqu'une *Vie* de saint est imaginée qu'elle fournit à l'historien le plus d'informations, d'autant plus si elle est considérée comme « vraie » et non légendaire par son auteur et son public[48]. C'est donc par l'étude de ces *topoi* que l'on peut repérer la finalité précise d'un texte hagiographique, à l'image de ces *Vies* que l'on pensait iconodoules et qui furent pourtant l'œuvre d'auteurs iconoclastes[49].

De l'histoire du culte des saints on doit ainsi passer à l'histoire des comportements sociaux individuels et collectifs nés de la sainteté[50], pour découvrir « l'information d'histoire sociale »[51] : les éléments abordés dans l'hagiographie ne sont guère fortuits et apportent autant de renseignements concrets et pratiques sur des domaines bien éloignés du culte des saints. L'histoire religieuse doit être revue à travers le prisme de l'histoire politique, sociale et culturelle[52], sans négliger l'étude du genre hagiographique qui, pendant la querelle iconoclaste, prend des airs certains de propagande[53].

Le VIIIe siècle est un siècle pauvre pour l'hagiographie byzantine et la floraison des siècles suivants doit beaucoup au second iconoclasme, qui a créé bien plus de saints que le premier. Ce développement ne s'est pas fait sans innovations importantes[54] : Constantinople offre la plupart des modèles de sainteté de l'époque, suivie par la Grèce et les régions occidentales de l'Empire (Sicile et Italie du Sud), restreignant ainsi le champ géographique de l'hagiographie[55]. Ce double mouvement de multiplication et de

47. N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques », *op. cit.* Un ouvrage récent sur le sujet (M. GRANDIÈRE, M. MOLIN dir., *Le Stéréotype. Outil de régulations sociales*, Rennes, 2004 [PUR Histoire]) ne fait pourtant aucune mention du *topos* hagiographique.

48. P. MAGDALINO, « The Byzantine holy man in the twelfth century », dans *Byzantine Saint*, p. 51-66 ; I. ŠEVČENKO, « Levels of style in Byzantine litterature », *JÖB* 31/1, 1981, p. 289-312 ; RYDÉN, *Literary aspects* ; ID., *Hagiographer's self-presentation* ; ID., « Literariness in byzantine saints' lives », dans *« Vies des saints » à Byzance*, p. 49-58 ; EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*.

49. AUZÉPY, *Analyse littéraire*.

50. PAPADAKIS, *Hagiography*, spéc. p. 175-176.

51. É. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ESC* 1968, 1, p. 106-127, ici p. 110.

52. M. KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société », dans *« Vies des saints » à Byzance*, p. 25-47, spéc. p. 26-35.

53. M.-F. AUZÉPY, « Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie », dans *Byzantium in the Ninth Century : Dead or Alive ?*, éd. L. BRUBAKER, Londres, 1998, p. 85-99 ; EAD., *Hagiographie et iconoclasme*, p. 5-91.

54. Voir RYDÉN, *Heroes and saints* et ID., *Literary aspects*.

55. ID., *Heroes and saints*, p. 538 ; voir aussi les travaux de G. Da Costa-Louillet sur les saints de Constantinople, de Grèce, de Sicile et d'Italie méridionale.

« constantinopolitisation » de l'hagiographie tient aux évolutions du genre hagiographique et en particulier des modèles proposés[56]. Le saint a quitté le désert pour rejoindre la ville, abandonnant une forme d'ascèse désertique longtemps critère de sainteté. La sainteté est devenue apanage monastique tout comme l'hagiographie est devenue affaire de moines.

Plutôt que de proposer de nouveaux modèles, l'hagiographie change d'objectif par une historicisation croissante du genre[57], qui se fait même politisation de l'œuvre[58]. Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'apparente multiplicité de l'hagiographie pendant l'iconoclasme : beaucoup de *Vies* sont plus tardives et les « erreurs » peuvent y être nombreuses[59]. L'hagiographie est bien une construction littéraire et mentale et, à ce titre, parfois historiquement contestable. Les nouveautés postérieures au VIIIe siècle n'empêchent pas le maintien des principaux types de sources hagiographiques, dont les *Vies* ne sont qu'une partie[60].

Parmi les *Vies* étudiées ici, l'hagiographie épiscopale se définit d'abord par sa faiblesse numérique[61]. Contrairement à l'hagiographie monastique, elle n'a pas fait l'objet d'études précises ni d'une recension systématique[62]. Nous avons relevé, pour les VIIIe-XIe siècles, une vingtaine de *Vies* épiscopales relatant l'histoire, réelle ou inventée, d'évêques ayant vécu à cette période[63]. Leur lecture montre que le héros est rarement nommé par sa fonction épiscopale ; ce sont les adjectifs ἅγιος, ὅσιος ou encore μακάριος qui sont employés pour le désigner ; on retrouve ici un élément comparable avec d'autres textes hagiographiques. Cette analyse permettrait également une distinction entre *Vies* iconoclastes et *Vies* iconodoules[64].

---

56. PAPADAKIS, *Hagiography* ; PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir* ; RYDÉN, *Heroes and saints*, p. 539 et suiv. ; FLUSIN, *Hagiographie monastique* ; AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme* (en particulier la première partie, « Hagiographie et propagande »).

57. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, p. 104-105 ; LACKNER, *Gestalt des Heiligen*, p. 524 ; RYDÉN, *Heroes and saints*, p. 550-551.

58. AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 303-304.

59. ŠEVČENKO, *Hagiography*.

60. PAPADAKIS, *Hagiography*, p. 168 ; B. DE GAIFFIER, « Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème », dans *La Storiografia altomedievale*, *SSAM* 17, 1970, p. 140.

61. Les *Vies* non épiscopales sont évidemment les plus nombreuses, incluant celles des patriarches, des moines, des laïcs et des femmes ; on trouvera dans la bibliographie la liste des *Vies* étudiées, chacune apportant d'utiles informations sur l'histoire de l'épiscopat, même si ces sources restent relativement discrètes sur les évêques. Présentation des sources hagiographiques mésobyzantines dans les volumes d'introduction de la PMBZ I et II.

62. À l'exception de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* et de la Dumbarton Oaks Hagiography Database.

63. Le lecteur trouvera en annexe les fiches hagiographiques des saints évêques dont les *Vies* sont étudiées dans cet ouvrage.

64. AUZÉPY, *Analyse littéraire*, p. 58. Cette analyse n'a pas convaincu tous les historiens ; voir par exemple A. ACCONCIA-LONGO, « A proposito di un articulo recente sull'agiografa

La documentation épiscopale

Une part importante de la documentation disponible pour étudier le corps épiscopal émane directement des évêques eux-mêmes, qu'il s'agisse de sources écrites ou matérielles. Parmi ces sources, le genre épistolaire est particulièrement important. Avec les nombreux travaux de J. Darrouzès sur l'épistolographie, les historiens ont pris toute la mesure de la richesse de ces sources, étudiées non plus seulement pour leur dimension littéraire ou rhétorique (même si c'est une composante fondamentale de ce genre) mais aussi pour leur apport historique. Des informations de toutes natures peuvent en être tirées : la vie quotidienne des évêques et leurs préoccupations dans la gestion de leur diocèse, des éléments sur le contexte politique ou religieux, ou encore les relations, l'amitié et les réseaux de connaissance au sein du corps épiscopal[65].

L'une des correspondances principales est celle d'Ignace le Diacre au IXe siècle. Les sources et la bibliographie relatives à Ignace, diacre, métropolite de Nicée, moine et hagiographe, sont fournies[66], malgré la *damnatio memoriae* des œuvres iconoclastes qui a concerné plus l'ancien

iconoclasta », *RSBN* 29, 1992, p. 3-17, ici p. 5, puis M.-F. AUZÉPY, « À propos des vies de saints iconoclastes », *ibid.* 30, 1993, p. 3-5, et enfin A. ACCONCIA-LONGO, « Di nuovo sull'agiografia iconoclasta », *ibid.*, p. 7-15.

65. Sur l'apport des correspondances, voir G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés*, Upsala, 1959 ; A. MARKOPOULOS, « Problèmes relatifs à l'épistolographie byzantine. L'absence de commentaires », dans *L'Épistolographie et la poésie épigrammatique : projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e table ronde, XXe congrès international des études byzantines, Paris, 19-25 août 2001*, éd. W. HÖRANDNER, M. GRÜNBART, Paris, 2003 (Dossiers byzantins 3), p. 58 ; les nombreuses études de M. Mullett. Nous avons analysé ailleurs certaines de ces lettres autour du thème de l'échange de nourriture : MOULET, *Le goût des autres*. Présentation de l'épistolographie mésobyzantine dans les volumes d'introduction de la PMBZ I et II. Parmi les sources épistolaires étudiées dans cet ouvrage, beaucoup sont l'œuvre d'évêques et de métropolites au Xe siècle : Alexandre de Nicée, professeur à l'université impériale de Constantinople, auteur de 20 lettres (DARROUZÈS, *Épistoliers,* p. 27-32 et PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 247-253), Théodore de Nicée, hagiographe de Pierre d'Argos et auteur de 46 lettres (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 49-57), dont l'une à Théodore de Cyzique, lui-même auteur d'une trentaine de lettres (*ibid.*, p. 57-61) ; enfin, un métropolite anonyme de Chônai, auteur d'une quinzaine de lettres (*ibid.*, p. 63-64). S'ajoutent à cela les lettres d'Aréthas de Césarée au Xe siècle, qui ont surtout trait à des débats théologiques, et celles de Jean Mauropous, métropolite d'Euchaïta dans la seconde moitié du XIe siècle (voir l'introduction de A. Karpozelos à l'édition des lettres et MOULET, *Autobiographies*, p. 27).

66. Sur Ignace : PMBZ 2665 et PBE Ignatios 9 ; WOLSKA-CONUS, *Ignace* ; S. EFTHYMIADIS, « On the hagiographical work of Ignatios the Deacon », *JÖB* 41, 1991, p. 73-83 ; ID., *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignace the Deacon (BHG 1698)*, Aldershot, 1998 (BBOM 4), p. 38-43 ; ID., *Biography of Ignatios* ; MAKRIS, *Gregorios Dekapolites*, p. 3-22 ; PRATSCH, *Ignatios the Deacon* ; KAPLAN, *Vie rurale*, p. 365-367.

métropolite que l'auteur de *Vies* de saints que fut Ignace[67]. Au Xᵉ siècle, la *Souda* lui consacre une notice qui nous apporte certaines informations précieuses dont la chronologie ne semble pas devoir être mise en cause[68].

Ses 64 lettres sont précieuses pour approcher la vie et les fonctions d'un évêque moyen dont les préoccupations matérielles sont d'un grand intérêt pour l'historien. Certaines lettres, envoyées notamment à son principal correspondant, Nicéphore[69], ont parfois trait à des domaines plus privés, permettant d'entrevoir la personnalité d'Ignace et ses opinions sur certains points, comme la vénération des images. Parmi ces correspondants figurent sept autres métropolites et évêques[70] ; les échanges concernent alors des affaires liées à l'administration du diocèse ou à la gestion des biens de celui-ci, mais montrent également des liens d'amitié ou des relations de travail entre Ignace et ses correspondants[71].

Les informations des lettres sont parfois complexes à analyser car certaines reposent sur des éléments de la vie d'Ignace que celui-ci peut parfois travestir. Il faut donc décrypter un discours parfois très concret, compréhensible de ses correspondants mais manquant nécessairement d'informations pour éclairer le contexte d'écriture de ces lettres. L'un des intérêts majeurs de cette correspondance est d'être l'expression de la revendication d'une spécificité régionale par rapport à la capitale, comme en témoignent par exemple les tentatives d'Ignace de limiter les excès des fonctionnaires des impôts[72] ; ainsi s'exprimerait, peut-être, une certaine forme de provincialisme, ou du moins une volonté de garantir l'autonomie d'un diocèse face aux autorités centrales.

---

67. Pratsch, *Ignatios the Deacon*, p. 83.

68. *Souda*, vol. 2, p. 607-608 : « Ἰγνάτιος, διάκονος καὶ σκευοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως καὶ γεγονὼς μητροπολίτης Νικαίας, γραμματικός, ἔγραψε βίους Ταρασίου καὶ Νικηφόρου τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατριαρχῶν· ἐπιτυμβίους ἐλέγους· ἐπιστολάς· ἰάμβους εἰς Θωμᾶν τὸν Ἀντάρτην, ἅπερ ὀνομάζουσι τὰ κατὰ Θωμᾶν· καὶ ἄλλα » (« Ignace, diacre et *skeuophylax* de la Grande Église de Constantinople, devenu métropolite de Nicée, *grammatikos*, écrivit les *Vies* de Taraise et Nicéphore les saints et bienheureux patriarches, des éloges funéraires, des lettres, des iambes sur Thomas le rebelle qui sont intitulés *Τὰ κατὰ Θωμᾶν* et d'autres œuvres »). Nous avons étudié la vie d'Ignace le Diacre, comme celle de Léon de Synada évoqué ci-dessous, dans Moulet, *Autobiographies*.

69. Nommé diacre et/ou *chartophylax* par Ignace selon les lettres, il s'agit du même personnage ; PMBZ 5306 et PBE Nikephoros 71.

70. Il s'agit, selon l'ordre des lettres, de Nicéphore de Stauropolis (PMBZ 5305 et PBE Nikephoros 70), d'un évêque de Taion (PMBZ 11695 et PBE Anonymus 748), d'un évêque de Noumérika (PMBZ 11696 et PBE Anonymus 749), d'un évêque anonyme (PMBZ 11690 et PBE Anonymus 750), d'un évêque d'Hélénopolis (PMBZ 11693 et PBE Anonymus 751), de Constantin de Gangra (PMBZ 3942 et PBE Konstantinos 294) et d'Ignace de Nicomédie (PMBZ 2669 et PBE Ignatios 6, connu aussi par la *Vie* de Iôannikios par Pierre, c. 70, p. 432BC, et la *Vita retractata* de Pierre d'Atroa, c. 103, p. 153-155).

71. Par exemple la lettre à Constantin de Gangra (Ignace le Diacre, *Lettres*, nº 18, p. 60-63).

72. *Ibid.*, nº 21-24, p. 68-79.

La correspondance de Léon, métropolite de Synada et syncelle, constitue un équivalent de la correspondance d'Ignace le Diacre, l'iconoclasme en moins. De l'auteur, on sait peu de choses[73]. Né en 937 et mort au début du XIe siècle, Léon est surtout connu pour avoir été ambassadeur à Rome auprès d'Otton III à la fin du siècle ; là, il participa à l'élection de l'antipape Jean XVI Philagathos et, comme l'écrit J. Darrouzès, « ce voyage fut certainement l'événement le plus marquant de la vie de Léon »[74] ; il le rapporte dans une douzaine des 54 lettres conservées. Dans cette correspondance, qui ne manque pas d'humour[75], il faut noter la façon dont Léon, comme Ignace, défend sa métropole pour se protéger des abus du fisc[76]. Les préoccupations matérielles de l'évêque dominent largement et ses revendications face aux prétentions du pouvoir central sont manifestes ; l'évêque agit bien ici comme défenseur de sa cité[77].

Concernés par leur profession, les évêques sont aussi les auteurs de traités d'ecclésiologie, dont trois sont ici fondamentaux car ils concernent le choix et l'élection des évêques et des métropolites[78].

La démonstration de J. Darrouzès est suffisamment convaincante pour ne pas remettre en cause, selon toute vraisemblance, l'attribution de la paternité du premier texte à Euthyme de Sardes, qu'il aurait écrit à Constantinople entre ses deux exils[79]. Montrant les prémices du développement du synode permanent de la capitale, ce traité détaille les procédures d'élection des métropolites à Constantinople et des évêques dans les provinces, élections dont Euthyme rappelle qu'elles ne concernent que les clercs et non le pouvoir impérial.

Cette question du choix des évêques et de la participation de l'empereur rebondit au Xe siècle. Le traité d'Euthyme accorde aux métropolites et au patriarche un rôle prééminent, favorisant ainsi l'indépendance, même relative, de l'Église. Vers 963-969, ce système est contesté dans un traité anonyme qui revendique pour les métropolites une complète autonomie en

73. MOULET, *Autobiographies*, p. 27-28.

74. DARROUZÈS, *Épistoliers,* p. 40. Sur l'ambassade, *infra*, p. 309-310.

75. DARROUZÈS, *Épistoliers,* p. 41.

76. Léon de Synada, *Lettres*, n° 43, D p. 198-199 = V p. 68-71.

77. Parmi les correspondants de Léon figurent plusieurs évêques et métropolites : Arsénios d'Héraclée, Nicolas de Néocésarée, Michel d'Euchaïta, Grégoire de Nicée, Étienne de Nicomédie et un métropolite anonyme d'Éphèse.

78. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*.

79. *Ibid.,* p. 8-20 ; le texte n'est connu que par un manuscrit daté, au plus tard, de la fin du XIIIe siècle, et dont les textes qui le composent datent surtout des trois siècles précédents. La notice de la PMBZ consacrée à Euthyme (n° 1838) et la bibliographie citée ne remettent pas en cause cette paternité. La notice de la PBE (Euthymios 1) et la biographie d'Euthyme de Sardes par J. Gouillard (*Euthyme de Sardes*, p. 2-11) ne mentionnent pas le texte.

n'accordant au patriarche qu'une prééminence d'honneur[80]. Ce traité marque le poids pris par les clercs de haut rang dans l'Église pendant l'inconsistant patriarcat de Théophylacte (933-956) avant une reprise en main plus énergique par le patriarche Polyeucte (956-970). Nicétas d'Amasée réagit ensuite au traité en souhaitant redonner au patriarche toute son autorité et sa place dans l'Église : les métropolites, suffragants du patriarche, lui doivent entière soumission[81].

Ces traités montrent la capacité des évêques à réfléchir à leur métier, leur rôle et leur autorité : le pouvoir de l'Église ne se limite donc pas au seul patriarche. Au-delà, ils sont surtout révélateurs des enjeux que les élections épiscopales constituent dans les relations entre l'Église et le pouvoir.

Parallèlement à ces sources écrites existent également des documents matériels. Dans un ensemble très vaste de sceaux constitué d'environ 60 000 à 70 000 pièces, perpétuellement renouvelé et essentiel pour la connaissance de l'administration et des institutions de l'Empire ainsi que de leurs membres, les sceaux épiscopaux constituent un matériel spécifique[82].

Le dépouillement des divers catalogues de sceaux pour les VIIIe-XIe siècles a permis de retenir près de 800 pièces pertinentes pour notre étude, sans que cet inventaire soit jamais exhaustif[83]. Tous les sceaux inventoriés ne pourront être évoqués dans ce travail puisque, pour une partie, leur intérêt reste limité ; aussi les citera-t-on en vue d'une étude d'onomastique, d'iconographie ou encore de (re)constitution des listes épiscopales, les sceaux étant parfois les seules sources qui nous font connaître le nom des titulaires de certains sièges[84]. Cet avantage a néanmoins une contrepartie : la datation souvent difficile des bulles empêche de placer avec précision les titulaires des sièges les uns par rapport aux autres. Par ailleurs, à de rares exceptions près, il ne nous appartiendra pas ici de faire face aux questions de datation des sceaux : les éditions modernes sont suffisamment sûres pour ne pas être remises en question, même si nous tentons de préciser la datation de certaines pièces.

---

80. *Traité anonyme sur les prérogatives des métropolites*, p. 116-159.

81. Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 160-175.

82. LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. XXVII-XXXVIII ; CHEYNET, MORRISSON, *Lieux de trouvaille*, p. 109-110, et *Texte et image*, p. 22-25 ; BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 129-137.

83. La majeure partie des sceaux retenus est issue du corpus établi par V. Laurent, des bulles des collections de G. Zacos et de Dumbarton Oaks, en plus de quelques catalogues régionaux.

84. Voir W. SEIBT, « Byzantinische Siegel als Quelle für die historische Geographie : Chancen und Problemen », dans *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, dir. K. BELKE, F. HILD, J. KODER, P. SOUSTAL, Vienne, 2000 (Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 7), p. 175-180.

Pour le début de la période, nous avons retenu les sceaux datés du VIIIe siècle et non ceux du tournant du VIIe et du VIIIe siècles, attribuables à des évêques ayant participé au concile in Trullo et absents des sources après 700. Pour la fin de la période ont été intégrées les pièces datées simplement du XIe siècle et non celles clairement attribuées à la seconde moitié du siècle[85]. Dans les éditions de G. Zacos, beaucoup de sceaux sont simplement datés des Xe-XIIe siècles ; nous les avons intégrés à notre corpus car il est parfois possible de préciser la datation de certains d'entre eux, en particulier pour les sceaux des métropolites syncelles[86].

Le sceau épiscopal a quelques caractéristiques propres. La signature de l'évêque, exprimée dans la légende, tend à s'allonger progressivement avec les siècles, avec parfois la mention du nom de famille, d'un lien de parenté avec un personnage connu ou d'un titre honorifique, parfois d'une autre fonction[87]. C'est essentiellement à partir du VIIe siècle que se généralise la pratique de préciser le nom du siège, sans doute en lien avec la rédaction de la première notice épiscopale du Pseudo-Épiphane[88]. La plupart des pièces montrent dès lors une grande cohérence : à la formule d'invocation s'ajoutent les éléments de la signature (nom, fonction, cité).

À partir du VIIe siècle, les sceaux épiscopaux portent souvent, sur le droit, une iconographie, même si la proportion des pièces aniconiques est supérieure. La présence d'images saintes se développe jusqu'à la crise iconoclaste ; la Vierge domine alors la figuration des sceaux d'évêques et le Christ apparaît peu sur ceux-ci[89]. L'iconoclasme mit en avant le monogramme invocatif cruciforme sans pour autant en avoir créé le type puisqu'il est d'usage dès le VIIe siècle[90]. Après 843, à côté de la Vierge, les saints, principalement locaux, constituent de nouveaux et nombreux motifs iconographiques, puisque beaucoup d'évêques choisissent de faire figurer le saint protecteur de leur cité sur leurs bulles[91].

85. Cela ne signifie pas pour autant que des sceaux simplement datés du XIe siècle ne soient pas postérieurs à 1050.

86. Voir *infra*, p. 322-326 et en annexe la prosopographie des métropolites et évêques syncelles des Xe-XIe siècles. Du fait de l'imprécision des datations, des pièces ont été intégrées alors même que leurs propriétaires ont probablement vécu avant les années 720 et après les années 1030-1050.

87. La mention d'autres fonctions sur les bulles épiscopales se généralise à partir de la fin du Xe siècle et surtout au XIe siècle.

88. LAURENT, *Corpus, Église,* vol. 1, p. XXVII.

89. *Ibid.*, p. XXXV : « Constatation paradoxale ! L'effigie du Christ, pasteur des pasteurs, apparaît très rarement sur les sceaux des évêques. »

90. *Ibid.*, p. XXXVI-XXXVII.

91. Voir COTSONIS, *Saints and cult centers*, et ID., *Seals*, et ci-dessous chapitre II. Beaucoup d'évêques choisissent aussi de faire figurer le saint dont ils ont reçu le nom de baptême.

Si les sceaux sont nombreux pour le clergé, il n'en va pas de même pour les sources épigraphiques de notre période[92]. La disparition progressive du système antique des cités jusqu'au VIIe siècle explique la raréfaction progressive des inscriptions, mode privilégié d'expression de la vie urbaine. Il y a des exceptions, mais elles sont rares[93]. Les inscriptions postérieures au VIIe siècle relatives à l'épiscopat sont de trois ordres : des invocations en vue de protéger l'auteur ; des inscriptions funéraires, graffitis ou pierres tombales ; la commémoration de la dédicace ou de la restauration d'une église à laquelle a pris part l'évêque du lieu. Comme les sceaux, ces sources nous font d'abord connaître des noms qui parfois complètent des listes épiscopales souvent minces. De même, la mention de l'érection d'une église peut nous renseigner sur la figure tutélaire de la cité ou de la région. Si l'épigraphie vient compléter des données peu connues ou fournir parfois des informations neuves, son apport reste néanmoins très ponctuel.

Le regard des contemporains

À côté de la documentation épiscopale, les évêques apparaissent dans bien des sources. Parmi celles qui émanent de l'Église, il faut mentionner les actes du patriarcat, fondamentaux pour comprendre le fonctionnement de l'Église et les relations de pouvoir qui sont en jeu, les textes liés aux polémiques et controverses religieuses[94], ou encore les sources liturgiques, trop souvent délaissées des historiens. Comparativement à celles connues dans l'Occident carolingien[95], ces sources sont assez peu nombreuses[96]. Il faut distinguer le Synodikon de l'Orthodoxie, célébrant notamment la mémoire des saints, dont de nombreux évêques[97], et les euchologes, ou

92. BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 141-145.

93. Le dépouillement de nombreux catalogues d'inscriptions, en particulier des 65 volumes des *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, publiés par l'académie de Vienne et l'université de Bonn, n'a guère été fructueux ; le nombre d'inscriptions retenues ne s'élève qu'à une petite quarantaine, dont une bonne partie est constituée des graffitis inscrits sur le Parthénon célébrant la mémoire des métropolites d'Athènes.

94. À l'image des textes liés à la controverse iconoclaste (les *Peuseis* de l'empereur Constantin V, les *Antirrhétiques* et la *Refutatio et Eversio* de Nicéphore), qui constituent l'arrière-plan idéologique pour comprendre la place de l'épiscopat dans les débats religieux, ou encore le traité que rédige Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs dans la seconde moitié du IXe siècle.

95. É. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, Paris, 1993.

96. Panorama général dans R. TAFT, « I libri liturgici », dans *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. 3, *Le culture circostanti*, éd. M. CAPALDO, F. CARDINI, G. CAVALLO, B. SCARCA AMORETTI, 1, *La cultura bizantina*, dir. G. CAVALLO, Rome, 2004, p. 229-256, spéc. p. 233-244.

97. GOUILLARD, *Synodikon*.

recueils de prières[98]. Deux euchologes principaux existent à l'époque mésobyzantine. L'Euchologe Barberini fut copié en Calabre dans la seconde moitié du VIIIe siècle ; il est le plus ancien recueil de prières byzantin connu, intégrant des éléments d'origine syro-palestinienne et alexandrine[99]. Le second euchologe fut rédigé à Constantinople au XIe siècle, le plus ancien manuscrit datant de 1027[100]. C'est le premier qui a été systématiquement privilégié, car utilisé pendant toute notre période ; celui du XIe siècle, plus tardif, reprend largement celui du VIIIe siècle.

La liturgie, à de rares exceptions près, est le parent pauvre des études byzantines : trop peu de recherches sur le sujet existent et beaucoup sont l'œuvre de liturgistes plus que d'historiens. La compréhension de ces sources reste difficile car les éditions modernes ne sont pas toujours limpides, même si elles rendent de précieux services. L'Euchologe Barberini contient des prières pour tous les moments de la vie quotidienne, certaines concernant précisément les évêques : aux prières sont souvent ajoutés les rituels à suivre, par exemple pour l'ordination d'un évêque ou la fondation d'une église, ce qui permet de reconstituer en détail ces cérémonies[101].

Une étude de l'épiscopat ne doit pas négliger par ailleurs les sources monastiques, pour deux raisons : tout d'abord les évêques et les moines ont des relations d'autorité et de hiérarchie complexes, qui entraînent collaboration comme conflits[102] ; ensuite, les sources monastiques (en particulier les chartes de fondation des monastères ou les actes conservés dans les monastères, particulièrement sur le mont Athos) sont nombreuses à partir des IXe-Xe siècles. La consultation de ces sources s'est avérée cependant décevante : comme l'on s'y attendait, le dépouillement de la vingtaine de *typika* et de testaments des VIIIe-XIe siècles a été peu fructueux. Dans les rares textes mentionnant les autorités ecclésiastiques transparaît le souci des auteurs de protéger leur fondation de toute intervention civile ou ecclésiastique[103]. Les archives de l'Athos fournissent un matériel intéressant,

98. On y ajoutera les pénitentiels, peu étudiés malgré l'édition de M. Arranz (*I Penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono, e il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco*, Rome, 1993 [Kanonika 3]) et le travail récent de F. Van De Paverd (*The Kanonarion by John, Monk and Deacon, and Didascalia Patrum*, Rome, 2006 [Kanonika 12]).

99. PARENTI, VELKOVSKA, *Eucologio*, p. XXIII-XXXII, 2e éd., p. 19-21.

100. ARRANZ, *Eucologio costantinopolitano*, p. 7-9.

101. Voir *infra*, p. 276-279 et p. 402-411.

102. MOULET, *Évêques et moines*.

103. Exemple dans le chrysobulle de Romain Lécapène d'août 934 pour l'Athos et le monastère de Kolobou, *Prôtaton*, n° 3, p. 187. Il ne faut pas négliger cependant de prendre en compte des textes qui ne font pas mention des autorités ecclésiastiques ; ainsi, la comparaison entre le testament de Nikôn le Métanoeite et la *Vie* du saint est riche

mais souvent trop tardif pour notre travail et concernant surtout l'évêché de Hiérissos, situé au pied du mont Athos et, à ce titre, en relation directe avec les monastères de la Sainte Montagne[104]. Le dépouillement des nombreux actes de l'Athos n'a permis de retenir que quelques textes, ayant trait en particulier à des conflits de propriétés entre les autorités ecclésiastiques d'une part et des laïcs et moines d'autre part[105].

On l'a constaté pour les évêques, le genre épistolaire byzantin est très à la mode aux Xe-XIIe siècles : ce sont ainsi environ 2 000 lettres qui sont conservées dans 27 collections principales[106]. Les évêques sont ainsi largement présents dans les correspondances d'autres auteurs, qu'ils soient laïcs[107] ou moines – notamment Théodore Stoudite au IXe siècle, dont la correspondance est bien connue depuis l'édition de G. Fatouros[108] – et parmi

---

d'informations sur les rapports du moine avec l'évêque Théopemptos de Lacédémone, présent dans la *Vie* mais absent du testament ; voir KAPLAN, *Nikôn le Métanoeite*.

104. L'histoire de l'évêché de Hiérissos a été reconstituée en grande partie par le recours aux actes athonites, dans l'ensemble assez tardifs : PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos*.

105. Par exemple *Lavra I*, n° 16, p. 141-144 (donation d'Eustrate de Lavra, mars 1012) et n° 20, p. 155-161 (donation de Glykéria, 1016).

106. A. KARPOZELOS, « Realia in Byzantine epistolography, X-XIIc », *BZ* 77, 1984, p. 20.

107. Pour le Xe siècle, citons simplement les correspondances de Nicéphore Ouranos (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 44-48), Nicétas Magistros (WESTERINK, *Nicétas*, p. 21-46), Syméon Magistros (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 33-38), Théodore Daphnopatès (voir l'introduction de l'édition), et enfin du Professeur Anonyme ; de ce dernier, professeur à Constantinople ayant vécu dans la première moitié du Xe siècle, on possède de nombreuses lettres relatives à son métier et à ses élèves, dont certains sont liés à des métropolites auxquels écrit le Professeur (sur l'auteur, DARROUZÈS, *Inventaire*, p. 112-114 ; LEMERLE, *Humanisme*, p. 246-257 ; en dernier lieu, l'introduction d'A. Markopoulos, p. 1*-22*).

108. G. Fatouros a recensé 564 lettres, dont quatre perdues. Sur l'auteur, citons simplement PMBZ 7574 et PBE Theodoros 15, ainsi que T. PRATSCH, *Theodoros Studites (759-826) zwischen Dogma und Pragma : Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Francfort, 1998, avec bibliographie, p. XXII-XXXIII ; plus récemment, DELOUIS, *Stoudios*, seconde partie. Dans cette correspondance, 34 lettres furent adressées par Théodore à un ou plusieurs évêque(s) dont certains sont connus par ailleurs, sur une période relativement restreinte (814-826) – une exception, la lettre 37, envoyée par Théodore à son frère Joseph de Thessalonique en 809-811. Les lettres sont adressées à Anastase de Knossos (n° 11, p. 35-39 ; personnage présent au concile de Nicée : MANSI XIII, col. 145A ; PMBZ 298 et PBE Anastasios 21) ; Antoine de Dyrrachion (n°s 462 et 542, p. 659-661 et 818-819) ; Euthyme de Sardes (n°s 74, 112 et 545, p. 194-195, 230-231 et 823-825) ; Ignace de Milet (n°s 75 et 267, p. 196 et 394-395 ; PMBZ 2667 et PBE Ignatios 19) ; Jean de Chalcédoine (n°s 245 et 312, p. 377-378 et 454-455 ; PMBZ 3205 et PBE Ioannes 439 ; mentionné dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 830[39], Théodore le célèbre dans l'une de ses catéchèses, BHG 2185) ; Jean de Monemvasie (n° 274, p. 405-406 ; PMBZ 3208 et PBE Ioannes 458 ; G. Fatouros (*Epistulae*, p. 317*) signale que Jean est inconnu par ailleurs ; en réalité, il apparaît dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, appendice XI, *Sedes metropolitana Monembasiae*, p. 117[4]) ; Jean de Sardes (n°s 157 et 451, p. 278-279 et 638 ; PMBZ 3200 et PBE Ioannes 461 ; Jean succède à Euthyme, exilé) ; Joseph de Thessalonique, son frère (n°s 37,

lesquels il faut distinguer les correspondances patriarcales[109], dont une grande partie est adressée au corps épiscopal.

Les lettres du patriarche Germain Ier sont les premiers textes sur l'iconoclasme et attestent ses lents progrès en Asie Mineure notamment[110]. L'intérêt des historiens a été moindre à l'égard des lettres de Taraise relatives à la réforme du clergé, objet majeur avec le rétablissement des images du concile de 787[111]. Près d'un siècle après le concile in Trullo, des efforts en matière de réforme restaient encore à faire au point de marteler, à Nicée II et dans les lettres patriarcales, la nécessité d'une réforme.

Le IXe siècle, jusqu'au rétablissement du culte des images en 843, est pauvre en correspondance patriarcale intéressant notre sujet, sans doute du fait de la perte des textes écrits par des patriarches iconoclastes entre 815-843. En revanche, le second IXe siècle est bien plus riche grâce à la correspondance de Phôtios, qui nous informe entre autres sur la politique menée par le patriarche contre son adversaire Ignace ou sur les rapports du patriarcat et de l'Empire avec Rome. Au Xe siècle[112], la correspondance de Nicolas Mystikos est riche de près de 200 lettres. Les lettres aux métropolites et évêques concernent tant les affaires de l'Église que des aspects plus politiques, comme l'affaire de la tétragamie. Elles révèlent des relations plus personnelles entre Nicolas et ses correspondants tout en permettant de différencier les partis et réseaux en jeu lors de l'affaire de la tétragamie. Plus largement, c'est le rôle des évêques dans leur relation au pouvoir impérial et le pouvoir des évêques qui peuvent être ainsi étudiés.

Les historiens et chroniqueurs des VIIIe-XIe siècles restent discrets sur le monde épiscopal. Pour l'époque iconoclaste, il faut d'abord constater la rareté et la subjectivité de ces sources[113], comme le *Breviarium* de Nicéphore,

---

43, 72, 73, 111, 195, 222, 265, 333 et 355, p. 106-108, 124-128, 192-193, 193-194, 228-229, 318-319, 349-350, 393, 474-475 et 489-490) ; Michel de Synada (n° 364, p. 497-498) ; l'archevêque Philarète (n° 564, p. 861 ; lettre perdue ; peut-être s'agit-il de l'archevêque de Gotthie [PMBZ 6140 et PBE Philaretos 10] ; dans ce cas, il pourrait être le même personnage à qui Théodore écrit en 821-826 : lettre n° 486, p. 714-716, envoyée à l'archimandrite de Gotthie) ; Pierre de Nicée (nos 82, 158, 313, 442, 475 et 533, p. 203, 280, 455-456, 622-623, 683-685 et 804-806) ; l'évêque Sisoès (n° 234, p. 368-369 ; PMBZ 6820 et PBE Sisoes 1) ; Théophylacte de Nicomédie (nos 175 et 314, p. 296-297 et 457-458) ; des évêques exilés (nos 430 et 435, p. 603 et 611-612 ; on ignore qui sont ces évêques ; pour la lettre n° 435, ce sont peut-être les évêques alors exilés à Cherson ; voir AUZÉPY, *Gothie et Crimée*, p. 326).

109. Inventaire des lettres patriarcales dans BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 277-280.

110. *Infra*, p. 183-185.

111. *Infra*, p. 267-269.

112. Les lettres patriarcales sont plus rares pour la première moitié du XIe siècle ; parmi les cas intéressants figure une lettre de 1027 d'Alexis Stoudite à Théophane de Thessalonique sur l'entretien du luminaire de l'église des Saints-Apôtres de Thessalonique : *infra*, p. 352.

113. BRUBAKER, HALDON, *Sources*, p. 165-184.

la *Chronographie* de Théophane ou la *Chronique* de Georges le Moine. Dans ces textes, les informations relatives à l'épiscopat sont souvent similaires et concernent bien moins les fonctions quotidiennes des évêques que leur rôle de conseillers des princes ou d'évangélisateurs ; c'est ce que l'on retrouve également dans des chroniques plus tardives, en particulier la *Continuation* de Théophane ou les œuvres de Léon le Diacre et de Jean Skylitzès.

Les sources sont donc nombreuses à évoquer le corps épiscopal. Ces documents permettent de mettre en valeur quelques-unes des caractéristiques propres à ce groupe social disséminé dans tout l'Empire : ancrés dans la société de leur temps, les évêques participent pleinement aux débats politiques et religieux, tout en s'inscrivant dans des réseaux de relations fondés sur des intérêts variés et en jouant le rôle d'intermédiaires de l'autorité centrale dans les provinces. Ce rôle se retrouve à la fois dans le modèle que leur sainteté peut offrir quand un hagiographe fait d'eux les héros d'une *Vie*, mais aussi dans l'expression de revendications d'une spécificité régionale face à l'essor d'une capitale toute puissante et de dynasties qui tendent à imposer leurs conceptions politiques et religieuses à tous les tenants des ressorts administratifs et ecclésiastiques de l'Empire.

L'histoire de l'épiscopat mésobyzantin

Les contours spatiaux de cette étude se définissent d'eux-mêmes par les frontières des évêchés placés dans l'orbite du patriarcat de Constantinople, qui se modifie au VIIIe siècle avec l'intégration, à l'ouest, de l'Illyricum oriental, d'une partie de l'Italie méridionale et de la Sicile[114].

La cohérence du cadre chronologique est liée à l'histoire de l'institution épiscopale elle-même. Au-delà de l'absence globale d'études sur l'épiscopat des VIIIe-XIe siècles, cette période est marquée par une redéfinition du rôle de l'évêque dans la société byzantine. Avec les 102 canons promulgués lors du concile in Trullo à la fin du VIIe siècle, l'Église a cherché à établir de façon claire le rôle de chacun de ses membres en les distinguant notamment de la société profane. À la fin de notre période, les premières décennies du XIe siècle ont accéléré un double phénomène : d'une part, le recentrage sur la capitale du gouvernement interne de l'Église autour du patriarche, cause et conséquence des modifications du recrutement du personnel épiscopal venu progressivement des couches supérieures de la société ; d'autre part, les réformes, voulues en particulier par le patriarche Alexis Stoudite pour

114. Cela exclut *de facto* certaines régions conquises à un moment de l'histoire de l'Empire mais qui sont soumises à l'autorité d'un autre patriarche ; c'est le cas par exemple de Laodicée (auj. Lattakia), sur la côte libanaise, dans le ressort du patriarche d'Antioche. Cette précision méthodologique n'est pas inutile puisqu'elle a conditionné le dépouillement des sources, et en particulier des sceaux.

normaliser le rôle de l'évêque dans la société byzantine. Cette « constantinopolitisation » croissante de la société, perceptible dans les sources, concerne au premier chef l'Église, qui se détache des provinces de l'Empire en renforçant sa centralisation ; le mouvement se poursuit et s'accélère dans la seconde moitié du siècle et à l'époque des Comnènes, au XIIe siècle, quand le pouvoir impérial renforce son autorité sur l'Église[115].

À cette histoire complexe de l'épiscopat s'ajoute l'iconoclasme, dont les conséquences s'étendirent bien au-delà de sa fin brutale en 843. Cette politique, engagée par les Isauriens au VIIIe siècle, touche directement la recomposition de l'épiscopat. Le positionnement politique et dogmatique de ses membres constitue un enjeu de pouvoir pour l'empereur comme pour le patriarche : par le contrôle de l'épiscopat – comme par celui de l'armée par exemple – c'est sur toute la société que le pouvoir affirme son autorité. Le culte des saints, dont les iconoclastes combattirent les excès comme les fondements, pouvait aisément se passer du clergé en permettant à la population d'échapper à tout contrôle. Le pouvoir doit donc se reposer sur des institutions comme l'Église ou l'Armée pour renforcer son autorité et conforter ses assises territoriales ; quand les grands corps de l'État en viennent à contester le pouvoir, c'est toute la société qui en ressort ébranlée.

A priori opposés et contradictoires, la politique réformatrice du concile in Trullo et l'iconoclasme ne visent finalement qu'un seul et même objectif : renforcer l'emprise d'une autorité – ecclésiastique ou laïque – sur la société pour en améliorer l'encadrement.

Il faut donc considérer l'épiscopat dans son ensemble comme la structure englobante d'une société qui reconnaît à quelques-uns – ici les évêques – une autorité sociale et pragmatique fondée sur le charisme spirituel transmis par la consécration[116]. Pivot de la société provinciale de l'Empire, l'évêque apparaît comme un modèle quand le pouvoir ou la *vox populi* font de lui un saint homme[117]. Les études sur les groupes sociaux du monde byzantin ou de l'Occident du haut Moyen Âge concernent souvent l'aristocratie ou les couches sociales élevées en raison de la nature biaisée des sources : seuls se donnent à voir dans les textes ceux qui ont la possibilité intellectuelle et financière de le faire et qui y voient un intérêt. Cela n'est pas aussi évident pour le corps épiscopal. En effet, celui-ci possède une fonction sociale majeure et une place éminente dans la société, à tous les échelons. L'épiscopat n'étant pas directement transmissible, les enjeux et les stratégies de pouvoir du groupe comme de ses composantes

115. Sur l'époque des Comnènes, voir l'étude de M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995.

116. Rapp, *Holy Bishops*, p. 16-18.

117. Kaplan, *Ensevelissement*, p. 319.

sont différents ; c'est l'aristocratie qui fait de l'occupation des grands sièges métropolitains un enjeu de son ancrage dans les provinces de l'Empire. Cependant, tous les évêques ne sont pas issus de l'aristocratie et il est souvent difficile de cerner leur origine sociale.

L'épiscopat ne constituait donc pas un tout homogène : on ne peut considérer sur un plan d'égalité les quelques centaines d'évêques de l'Empire, hiérarchisés selon une τάξις particulièrement stricte qui est d'autant plus respectée que le clergé en est à la fois le penseur et le garant. On pouvait ainsi être évêque de bien des façons et ce sont ces réalités individuelles que nous avons aussi tenté d'approcher : l'histoire d'une institution ne peut se faire sans une sociologie de cette institution.

Cette étude repose sur un triple postulat de départ : administrant un territoire et une communauté dont il s'approprie les marqueurs identitaires, l'évêque agit tel un fonctionnaire au service de l'État et de l'Église afin d'asseoir sa position sociale et son autorité sur la société, autorité qui trouve dans l'accès à la sainteté une reconnaissance populaire et officielle.

Il faut s'interroger ici sur le rôle de fonctionnaire que pouvait tenir l'évêque. En effet, si tel était le cas, dans quelle mesure était-il nommé et révocable par l'État ? S'il n'est pas directement rétribué par ce dernier mais bien par l'Église, il agit néanmoins aux ordres du pouvoir impérial.

Ce groupe repose également sur une certaine identité commune, une identité collective qui tend en partie à opposer la capitale à la province. L'enracinement local de l'évêque est en effet essentiel, tant avant sa consécration que dans l'exercice de sa fonction. Les recherches sur l'histoire régionale de l'Empire byzantin se sont largement développées, donnant lieu à de nombreuses monographies[118]. C'est précisément une histoire décentrée de l'Empire byzantin que nous voudrions tenter ici en ne considérant pas seulement l'évêque comme partie prenante de l'institution ecclésiastique, mais aussi comme représentant de la société provinciale de l'Empire, défendant les intérêts de son siège et de sa région face à un État jugé trop constantinopolitain. La sainteté épiscopale trouve dans cet attachement aux provinces de l'Empire un bon moyen d'expression ; souvent issue d'un culte local centré sur une église ou un sanctuaire, cette sainteté dépasse peu les frontières régionales. Elle exprime aussi les contours de la province face aux grands saints de la capitale que sont les Stoudites ou, aux IXe et Xe siècles, face aux saints moines de Bithynie et de l'Athos.

118. Citons parmi les études récentes en français les travaux d'É. Malamut sur les îles, d'A. Avraméa (*Le Péloponnèse du IVe au VIIIe siècle. Changements et persistances*, Paris, 1997 [Byz. Sorb. 15], complétant l'ouvrage ancien d'A. Bon, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951 [Bibliothèque byzantine, Études 1]), de S. Métivier sur la Cappadoce, de V. Prigent sur la Sicile, ou encore les recueils consacrés à la Bithynie, la Crimée ou l'Italie byzantine.

Malgré le nombre conséquent d'évêchés dans l'Empire, les lacunes des sources empêchent une étude complète de ces évêchés et plus encore de leurs titulaires ; aussi ne doit-on pas chercher dans les pages qui suivent une analyse systématique et détaillée de tous les évêchés et de l'ensemble du personnel épiscopal. Nous avons pris le parti de nombreuses études de cas, consacrées à un évêché, une région, ou encore un titulaire que des sources plus détaillées ont permis d'appréhender plus en profondeur. C'est la documentation qui a guidé la recherche et en a imposé les thèmes, souvent à l'exclusion des autres. Parce que les sources canoniques sont nombreuses, il fut ainsi aisé de comparer la théorie conciliaire à la pratique réelle de l'activité épiscopale. À l'inverse, la documentation empêche toute étude précise des revenus et du niveau de vie du corps épiscopal ; si l'on possède sur ce point des données éparses pour les époques antérieures et postérieures, il nous a semblé préférable d'éviter toute comparaison rendue hasardeuse par des décalages chronologiques trop conséquents.

Nous avons également fait le choix de ne pas réaliser de prosopographie complète de l'épiscopat, puisqu'elle existe déjà pour la période 641-867[119] et pour le XIe siècle (1025-1102)[120] ; celle couvrant les années 867-1025 est en cours de réalisation[121]. L'index des noms de personnes pourra modestement pallier cette absence de prosopographie.

La première partie appréhende l'épiscopat dans ses dimensions collectives et vise à comprendre les fondements territoriaux, politiques et religieux de l'autorité épiscopale dans la société provinciale. Le premier chapitre étudie les notices épiscopales pour établir la hiérarchie des sièges. Après avoir présenté ces textes et les difficultés qu'ils posent, les variations de la hiérarchie seront abordées selon une double échelle, celle de l'Empire et celle des éparchies, réparties en trois ensembles régionaux : l'Asie Mineure et la mer Noire ; la Thrace, les Balkans et le monde insulaire ; les marges occidentales, l'Italie du Sud et la Sicile. Cette étude, relativement austère, est nécessaire pour replacer l'évêque dans son contexte hiérarchique et géographique, mais aussi pour comprendre la façon dont l'Église parvient à adapter son réseau et ses structures aux évolutions socio-politiques de l'Empire. Dans le second chapitre, c'est l'échelle du diocèse et de ses frontières qui est envisagée ; il s'agit ici d'étudier les espaces dans lesquels évolue et agit l'évêque. Si les sources mettent en avant les espaces urbains au détriment des espaces ruraux, ces derniers constituent pourtant l'essentiel du territoire diocésain. Enfin, il faut s'intéresser aux déplacements des

---

119. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* (PMBZ) et *Prosopography of the Byzantine Empire* (PBE), à compléter, pour l'Italie, par la *Prosopografia dell'Italia Bizantina* (PIB, pour la période 493-804) de S. Cosentino, et dont deux des trois volumes ont actuellement paru.

120. *Prosopography of the Byzantine World* (PBW), accessible sur http://www.pbw.kcl.ac.uk.

121. PMBZ II, dont seul le volume d'introduction a paru pour le moment.

évêques dans l'Empire, en particulier à Constantinople. C'est en effet là que se définissent d'abord les fondements de l'autorité épiscopale, envisagés dans le troisième chapitre autour d'une double problématique : la définition du groupe épiscopal comme tenant de l'autorité malgré ses hiérarchies et ses divisions d'une part ; les rapports de compétition entre l'épiscopat et l'autorité impériale et patriarcale d'autre part. Il s'agit alors de s'interroger sur la cohésion, ou non, du groupe épiscopal et sur les moyens d'expression de cette éventuelle cohésion.

La seconde partie envisage les composantes individuelles du groupe épiscopal afin de saisir, à la manière d'une biographie, l'origine, la carrière, les fonctions sociales des évêques et la façon dont ceux qui furent proclamés saints étaient célébrés par leurs communautés. Le quatrième chapitre s'intéresse au recrutement des évêques. Les origines géographiques, sociales et culturelles des candidats à l'épiscopat conditionnent en partie leur recrutement, dont il faut étudier les procédures en confrontant la théorie de l'élection *a clero et populo* aux pratiques de l'époque mésobyzantine. La confrontation des sources liturgiques et des sources hagiographiques permet d'aborder en détail la cérémonie de consécration de l'évêque. Une fois nommé, celui-ci mène alors une double carrière étudiée dans les deux chapitres suivants. Le cinquième chapitre est consacré aux fonctions non pastorales des évêques. Après l'étude des possibilités d'ascension sociale au sein de l'institution ecclésiastique et des revenus et du niveau de vie des évêques, il faut s'intéresser aux charges exercées hors du sacerdoce ainsi qu'à la fin de celui-ci, en posant la question de la vie après la renonciation voulue (démission) ou contrainte (déposition) de la charge épiscopale. Le sixième chapitre revient à l'échelle du diocèse en se consacrant aux fonctions de l'évêque, réparties en trois grands domaines : au service des fidèles, il est le ministre des rites, l'enseignant et le prédicateur ; au service de son Église, il est le chef du gouvernement diocésain en charge de la justice, du clergé et des finances ; enfin, au service des laïcs et des clercs, il est le gestionnaire principal des espaces sacrés de son diocèse, en particulier des espaces publics, ce que montre l'analyse des sources liturgiques relatives à la dédicace des églises. Le septième et dernier chapitre est consacré à la mort, à la mémoire et à la sainteté des évêques. Là plus qu'ailleurs, la frontière est floue entre évêques ordinaires et évêques accédant à la sainteté. Il faut alors comprendre comment se marque le lien entre un évêque et sa communauté à travers l'analyse des rituels funéraires et des processus de célébration et de culte des (saints) évêques, tout en s'intéressant à la rédaction des *Vies* de saints évêques comme éléments constitutifs de ce lien.

Ce travail vise à redonner à ces « marginaux » que sont les évêques byzantins la place qu'ils méritent dans l'historiographie moderne. On

définira ici la marginalité comme une condition sociale impliquant un statut formel au sein de la société mais marquée par une absence dans l'Histoire. Si la mémoire de certains évêques est célébrée, ces pratiques semblent localisées et peu répandues dans l'Empire. Dans l'état actuel des sources conservées, les évêques apparaissent comme des marginaux : la documentation fait plus de place aux moines dont l'autorité et le prestige social tendent à s'affirmer parallèlement au débat sur les images à l'époque de l'iconoclasme ; les évêques, suivant l'orthodoxie alors en cours, étaient pour une grande part eux-mêmes des iconoclastes et, par la *damnatio memoriae* que leur a fait subir l'Église, grande gardienne de la foi, leur histoire fut brouillée, voire effacée. Il nous a donc semblé tant utile qu'intéressant de tenter de cerner les contours territoriaux, sociaux et individuels d'une institution fondamentale de l'Empire byzantin, qui trouve dans la sainteté une voie naturelle et toute tracée pour affirmer son ancrage et renforcer son autorité dans une société provinciale de plus en plus détachée de sa capitale.

PREMIÈRE PARTIE

Évêques, communauté et territoire :

géographie épiscopale, société provinciale et rapport à l'autorité

Chapitre I

Hiérarchie ecclésiastique et maillage du territoire

Dans l'une de ses études consacrées aux villes byzantines, W. Brandes considère qu'établir des cartes de répartition des villes d'après les notices épiscopales ou les listes de signatures des conciles n'a qu'un intérêt limité pour l'étude des villes elles-mêmes[1] ; certes, pour certains sièges, nous ignorons leur localisation exacte. La reconstitution de la hiérarchie des sièges ecclésiastiques – et donc leur localisation – nous apparaît pourtant fondamentale. L'essentiel de la hiérarchie repose sur l'armature urbaine léguée par le Bas-Empire et la haute époque byzantine, parallèlement aux découpages civil et militaire[2], tous ces découpages évoluant et se maintenant à l'époque mésobyzantine. On considère en effet, à la fin du VIIe siècle lors du concile in Trullo, qu'un siège épiscopal est d'abord une ville, même de taille modeste, et que toute nouvelle ville fondée par un empereur doit être promue au rang d'évêché[3] – le découpage des diocèses comme la promotion des sièges épiscopaux étant des prérogatives impériales[4].

Autour des *notitiae* épiscopales

C'est à la lecture des notices épiscopales que l'on peut approcher l'évolution et la répartition des sièges épiscopaux dans l'Empire. Elles n'ont pourtant pas pour vocation première d'être des sources de la géographie ecclésiastique, mais d'être le reflet de l'organisation hiérarchique de l'Église. Les *notitiae*, qui apportent des informations brutes[5], sont des listes adminis-

1. Brandes, *Byzantines cities*, p. 41-44.

2. H. Ahrweiler, « Les problèmes de la géographie historique byzantine », dans *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 1967, p. 465-473, ici p. 470-471.

3. Concile in Trullo, canon 38, *COD*, p. 256.

4. L'empereur pouvait également créer de nouveaux sièges : concile de Chalcédoine, canon 17, *COD*, p. 145 ; concile in Trullo, canon 38, *COD*, p. 256 ; Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 271.

5. J. Darrouzès, « Listes synodales et notitiae », *REB* 28, 1970, p. 57-96, et *Notitiae*, p. IX-XII.

tratives[6] énumérant les sièges épiscopaux selon leur répartition hiérarchique. Jean Darrouzès a eu le mérite – et le courage – de se confronter à ces sources brutes et arides ; les tris opérés mériteraient probablement une relecture complète tant les difficultés sont nombreuses, en particulier l'identification des sièges et la datation des notices.

Identification et classement des données

Complète, une notice épiscopale énumère tous les sièges de l'Empire selon leur répartition hiérarchique en trois listes, après l'éventuelle mention des patriarcats : les métropoles, les archevêchés autocéphales et les évêchés suffragants de chaque métropole regroupés par éparchie[7]. La plus ancienne notice conservée est celle du Pseudo-Épiphane, probablement compilée sous le règne d'Héraclius au début du VIIe siècle. Sur la vingtaine de notices conservées, la plupart datent des VIIIe-XIIe siècles.

Ces textes prennent la forme de listes en colonnes[8], selon une mise en page qui a pu entraîner diverses erreurs. Les sièges comportent le plus souvent un numéro d'ordre qui permet de les classer[9]. Toutes les notices ne sont cependant pas complètes et les confusions des manuscrits ne permettent pas toujours de donner un nom précis à un siège. Certains en eurent plusieurs successifs. En Cappadoce, Ariaratheia (ou Aratheia) est aussi nommé Kasa[10] ; en Thrace, le siège d'Héxamilion est également connu sous le nom de Chersonèse[11]. En Bithynie, la cité de Brousse[12] a porté plusieurs noms, comme Prousa et Théoupolis[13] ; la ville a également pu être

6. Le caractère administratif de ces documents est confirmé par la nécessité de les déposer dans les archives patriarcales, comme le précise le décret de promulgation de la notice 7 au début du Xe siècle (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, no 598 et Notitia 7).

7. G. I. KONIDARÈS, *Aἱ Μητροπόλεις καὶ ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ ἡ « Τάξις » αὐτῶν*, Athènes, 1934 (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 13).

8. On trouvera, sur la couverture de l'édition des notices, une reproduction des premières lignes de la notice 7 du Xe siècle d'après le f. 185v du ms. *Hierosolymitanus Patriarchus* 39 (XIIe-XIIIe siècle), qui donnera une bonne idée de la forme que pouvaient avoir ces textes.

9. Ces numéros sont repris dans l'édition de J. Darrouzès quand ils apparaissent dans les manuscrits. Ils peuvent également en être absents ; parmi de nombreux exemples, citons la liste des métropoles de la notice 2 : entre le 9e siège (Chalcédoine) et le 10e (Sidè) sont intercalés, sans numéro, les sièges de Crète, Corinthe, Sicile et Thessalonique. L'absence de numéro d'ordre dans une liste signifie qu'il s'agit souvent d'un ajout du compilateur, peu sûr de la hiérarchie, notamment pour les sièges de création récente.

10. Notitia 7^{112}, 9^{9} et 10^{8}.

11. Notitia 7^{158} et 10^{53}.

12. BONDOUX, *Villes*, p. 384-386.

13. Notitia 1^{172}, 2^{192}, 3^{227}, 4^{182}, 7^{220}, 9^{118}, 10^{135}, 13^{130} et 20^{47}.

confondue avec Plousias[14] ou Prousias en Honoriade[15] ; on imagine ici les erreurs possibles pour les scribes des notices, peu au fait des réalités de régions qu'ils ne connaissent pas nécessairement.

Au XIIe siècle apparaissent des listes de villes ayant changé de nom, notamment depuis le *De Thematibus* de Constantin VII au Xe siècle[16] ; mais la comparaison n'est pas toujours aisée pour identifier tel ou tel siège. Cette difficulté s'accentue quand on sait que plusieurs sièges eurent le même nom, comme Héraclée – en Thrace, Macédoine, Honoriade et Carie –, ce qui empêche par exemple d'attribuer avec certitude un sceau à son titulaire[17].

Une autre difficulté tient au statut de la cité : beaucoup de villes furent promues évêchés avant de retomber dans l'anonymat en disparaissant des notices[18]. Certains sièges devinrent un temps métropoles pour des raisons qui nous échappent mais qui semblent être le plus souvent liées aux rapports entretenus entre le titulaire du siège et le patriarche ou l'empereur. L'évêché d'Argos-Nauplie (Péloponnèse) est un bon exemple de ces nombreuses variations de statut. Le siège est unique jusqu'au IXe siècle ; Nauplie accède au rang épiscopal dans la seconde moitié du siècle, probablement sous l'influence d'Ignace[19], peut-être pour rivaliser avec l'évêché d'Argos, qui aurait alors été aux mains d'un évêque phôtien. Au Xe siècle, le siège est à nouveau unique, comme le montre notamment la notice 7[20]. À la fin du XIIe siècle, l'évêque d'Argos devient métropolite[21] ; ce n'est qu'au XVIe siècle que les deux cités apparaissent ensemble dans les notices[22].

La précieuse édition qu'a donnée J. Darrouzès des notices épiscopales ne doit pas donner à l'historien l'illusion de textes complets et sûrs qu'aurait eus en sa possession le patriarcat. La cohérence qui apparaît dans la présentation des listes et le classement des sièges dans l'édition doit être en

14. Voir la *Vie* de Nicétas de Mèdikion, c. 48, p. XXVII, et KAPLAN, *Évêque*, p. 195 et n. 54-55 : il s'agit plus vraisemblablement de l'évêque de Plousias et non de l'évêque de Prousa/Brousse.

15. Cette dernière apparaît dans plusieurs notices (Notitia 2^{191}, 3^{334}, 4^{246}, 7^{311} [confusion avec Plousias], 9^{190}, 10^{233} et 13^{237}).

16. A. DILLER, « Lists of old and new geographical names », *BZ* 63, 1970, p. 29-34.

17. La sigillographie apporte souvent, ici et là, une confirmation du statut ou du nom d'un évêché mentionné dans les notices ; ci-dessous, nous citons pour les sièges peu connus ou n'apparaissant que dans les notices quelques exemples d'attestations sigillographiques.

18. Sur les créations d'évêchés, voir DARROUZÈS, *Remarques*.

19. On trouve en effet au concile de 879 un évêque pour chacune des deux cités (MANSI XVIIA, col. 377C : Θεοτίμου Ἄργους ; col 377D : Ἀνδρέου Ναυπλίου), jusqu'alors groupées dans un seul et même évêché dont le centre est Argos.

20. Notitia 7^{490}.

21. *Traité des transferts*, p. 159-160 = DÖLGER, *Regesten*, n° 1581a et n° 1666e ; voir *Kleinchroniken*, notice 32-6, p. 229.

22. Notitia 21^{52}.

partie remise en cause pour mieux comprendre ces textes. Se pose alors la double question de leur caractère officiel et du contexte de leur réalisation.

Seule la notice promulguée par Nicolas Mystikos (Notitia 7) fut un document officiel réalisé au patriarcat. Cela répondait au besoin de l'Église d'avoir une classification ordonnée et à jour de la hiérarchie ecclésiastique ; le patriarche lui-même semble être au fait des difficultés que de tels documents non à jour pouvaient entraîner[23]. Les autres notices épiscopales sont pour la plupart des copies privées, sans doute réalisées à la demande d'un archevêque ou d'un métropolite lors de l'accession à son siège afin de connaître sa place dans la hiérarchie. Cela expliquerait peut-être l'absence dans les notices 5, 8 et 11 de la liste des évêchés suffragants qui n'intéressait sans doute pas les archevêques. À l'inverse, les notices 9 et 10 ne comptent que la hiérarchie des évêchés : ces textes seraient alors des compléments aux notices précédentes, sans avoir été pour autant réalisés simultanément.

Ces différences de composition des notices expliqueraient aussi les problèmes de cohérence interne de certaines notices ; il faut dès lors privilégier chaque liste et non la notice dans son ensemble, dont une partie seulement peut avoir été mise à jour. Cela viendrait ainsi confirmer la tendance conservatrice générale de la plupart de ces textes. Nicolas Mystikos le reconnaît en dénonçant des conflits de préséance entre les tenants des sièges, ce dont on trouve effectivement trace dans les sources[24]. La réalisation de la notice 7 répondait donc à un besoin tout en s'inscrivant dans un contexte de clarification globale des préséances[25].

Sans prétendre ici reprendre dans son intégralité le dossier des notices épiscopales, nous voudrions les étudier sous deux aspects : la reconstitution de l'évolution de la hiérarchie des sièges d'une part, leur localisation d'autre part afin de tenter d'apprécier le maillage du territoire par les institutions ecclésiastiques. Pour cela, nous avons réalisé ce que J. Darrouzès décrivait à propos de son édition, un « instrument même imparfait »[26] qui, espérons-nous, pourra aider à comprendre l'évolution de la hiérarchie ecclésiastique et à rendre la lecture des notices épiscopales moins difficile.

Sous forme de tableaux, nous avons reconstitué la liste des éparchies et celle des archevêchés connus par les notices des VIIIe-XIe siècles[27] ; ces

23. Notitia 7, p. 270 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 598.

24. C'est le cas au XIe siècle quand ces métropolites devinrent syncelles (*infra*, p. 323-324).

25. Elle fut promulguée peu après le *Klètorologion* de Philothée, qui avait souhaité composer un autre traité de préséance consacré aux clercs d'après la notice du Pseudo-Épiphane (*Klètorologion*, p. 234-235) ; le traité aurait bien été préparé, même s'il ne vit vraisemblablement jamais le jour. En revanche, on ignore si Philothée souhaitait aborder les cérémonies du clergé, ce que la notice de Nicolas Mystikos ne fait naturellement pas.

26. Darrouzès, *Notitiae*, p. XII.

27. Voir en annexe les tableaux de la *taxis* des métropoles, éparchies et archevêchés.

tableaux font apparaître la préséance des sièges les uns par rapport aux autres avec les différentes variations enregistrées par les textes. Toutes les modifications sont enregistrées d'après la *taxis* établie par la notice 2 au VIIIe siècle[28]. Les cités dont le statut ecclésiastique a été modifié (rétrogradation ou érection en un statut supérieur) apparaissent lorsqu'une notice enregistre ce changement. Les sièges absents des listes mais connus par d'autres sources ne sont pas repris dans ces tableaux : nous avons cherché à dresser une comparaison classée et ordonnée des notices épiscopales pour repérer l'évolution des sièges de la hiérarchie.

Ces notices ne peuvent être considérées comme des documents sûrs. Dans son étude, J. Darrouzès avait adopté une démarche « administrative » en essayant de reconstituer des listes les plus complètes possibles, tel un éditeur reconstituant l'archétype d'un texte. Cette méthodologie a entraîné des choix contestables : ce qu'il signale souvent comme étant une erreur de copie pour expliquer une différence d'une liste à l'autre n'en était pas nécessairement une. Il faut donc, sur son modèle, à la fois étudier les notices pour elles-mêmes mais aussi les confronter à d'autres sources pour tenter, par des apports ponctuels, de confirmer ou d'infirmer les informations contenues dans les notices, et parfois d'expliquer les variations de position des sièges dans la hiérarchie. Les listes doivent donc être comparées entre elles afin d'« observer les variantes de la nouvelle liste par rapport à la précédente »[29], et de chercher à comprendre pourquoi des modifications ont pu être adoptées par les compilateurs.

Dès lors, ces tableaux ne constituent pas un inventaire complet et systématique des sièges épiscopaux de l'Empire car aucune de ces listes n'est pleinement satisfaisante. Certaines sont en effet, pour des régions comme l'Italie du Sud, « très conservatrices »[30], enregistrant une hiérarchie ecclésiastique qui n'a parfois plus cours, confondant les statuts des sièges ou encore laissant de côté certains évêchés attestés par ailleurs[31].

---

28. La plus ancienne notice, rangée sous le numéro 1 dans l'édition de J. Darrouzès et datée du VIIe siècle, a été laissée de côté car elle est trop ancienne pour notre propos. Elle renvoie en effet à un contexte politique et socio-économique bien différent, celui du temps d'un Empire vaste aux villes florissantes, et dont les frontières ont beaucoup évolué au siècle suivant.

29. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 84.

30. JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 358.

31. C'est notamment le cas des sièges soumis à Hydrous (Otrante) à la fin du IXe siècle ; sa promotion au rang de métropole est mentionnée par Liutprand de Crémone (*Relatio*, c. 62, p. 215 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, no 792 ; GAY, *Italie méridionale,* p. 362-365), et est enregistrée dans les notices, puisque Hydrous y est signalée dès la notice 6 comme métropole (puis dans les notices 8 à 11), tout en apparaissant dans la *taxis* des archevêchés dans les notices 7, 8 et 11. La métropole n'apparaît cependant jamais avec ses suffragants, à l'exception de Turcicum (Notitia 10[675] ; DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 116-117) ; voir *infra*, p. 119.

Contenu et datation des notices

Dans son étude de la Sicile byzantine, V. Prigent a noté que, « seule de toutes les listes de sites urbains dont nous disposions, la notice 3 parvient à citer les sites dans un ordre rigoureusement géographique, signe d'un sérieux sans précédent et sans lendemain », puisqu'il constate que les évêchés suffragants de l'île sont cités en sens anti-horaire le long des côtes[32].

Cette remarque pose la question de la composition des notices : y a-t-il une conception organisée, claire et logique de ces textes par rapport à l'espace pris en considération ? En réalité, c'est l'approche historique et chronologique qui domine : la mise à jour entraîne vraisemblablement l'intégration en fin de liste des sièges les plus récents, bien que cela ne se vérifie pas toujours[33].

On ignore généralement quelles sources furent utilisées par les compilateurs des notices, même si on peut établir çà et là des parallèles entre les listes des conciles et le contenu des notices[34]. L'intérêt géographique des compilateurs était secondaire, voire inexistant : la dimension hiérarchique était plus prégnante puisque la réalisation d'une liste devait d'abord servir à replacer l'intéressé au sein de la hiérarchie. Cela explique la nécessité de compiler régulièrement ces listes, au fur et à mesure de l'évolution des territoires épiscopaux. La principale difficulté apparaît alors : à l'exception de la notice 7, les textes ne sont pas datés, ce qui rend complexe leur analyse. Selon les mots de J. Darrouzès, « la valeur historique d'une notice dépend en premier lieu de sa datation, qui s'obtient par la vérification du contenu des listes à l'aide des sources extérieures »[35]. Il faut donc tenter de classer ces notices les unes par rapport aux autres en essayant dans la mesure du possible d'en préciser les datations, relatives à défaut d'être absolues.

La première contrainte est la datation des manuscrits contenant les listes. L'essentiel des manuscrits est postérieur au XIe siècle : parmi les presque 300 manuscrits repérés et collationnés par J. Darrouzès, seule une dizaine est attribuable aux Xe-XIe siècles[36], ce qui pose des difficultés supplémentaires pour les notices anciennes.

J. Darrouzès a tenté d'attribuer, avec plus ou moins de précision, une date à la composition des notices d'après l'état des listes. Ces datations ont été et restent encore citées par la majorité des auteurs dans la bibliographie. Aucune étude complète et nouvelle des notices n'a été entreprise depuis cette publication ; notre propre travail, malgré quelques divergences, repose aussi

32. PRIGENT, *Sicile*, p. 22 et n. 110.

33. *Infra*, p. 48 et n. 60.

34. Voir les introductions des différentes notices dans l'édition de J. Darrouzès.

35. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 7.

36. Liste complète des manuscrits dans *ibid.*, p. 425-446.

largement sur ces données. Il ne s'agit donc pas pour nous de dater précisément ces textes ; sur ce point, nous avons bien à l'esprit les mots de J. Darrouzès, refusant de nous placer parmi « ceux qui tiennent absolument à fixer la date, parfois au jour près, de ces compilations, officielles ou non, [car] c'est une difficulté insurmontable »[37].

Notices 2 et 3[38]

Les notices 2 et 3 sont les plus problématiques car leur datation a longtemps été et reste encore aujourd'hui l'objet de nombreux débats. La notice 2 enregistre des modifications datables du VIII[e] siècle, en particulier l'intégration des éparchies occidentales soustraites à l'autorité romaine, événement dont la date a longtemps été sujette à caution[39]. La composition de la notice serait le résultat d'une compilation de sources antérieures au concile de Nicée II puisque la hiérarchie des sièges enregistrée en 787 n'est pas prise en compte[40]. La notice, antérieure à la notice 3 selon nous[41], devrait donc être datée entre le milieu et le dernier quart du VIII[e] siècle[42].

Plus récemment, C. Zuckerman a placé la rédaction de la notice 2 au début du IX[e] siècle, vraisemblablement sous le patriarcat de Nicéphore entre 806 et 815, en particulier parce que la notice était souvent associée dans les manuscrits aux œuvres du patriarche[43]. C. Zuckerman place par ailleurs la rédaction de la notice 3 quelques années avant la notice 2 (ce qui reviendrait à inverser les notices dans le corpus de Darrouzès)[44]. Pourtant, le texte de cette dernière fut selon nous compilé avant les premières années du IX[e] siècle puisque le siège d'Amastris en Paphlagonie y est enregistré comme évêché, la cité devenant archevêché peu avant 806[45]. De même, la notice 3 enregistre Amastris comme évêché[46], ce qui impliquerait également que la liste des

---

37. ID., *Remarques*, p. 213.

38. Notice 2 : notice complète énumérant 41 métropoles, 46 archevêchés autocéphales et 398 évêchés suffragants ; introd. p. 10-19 et éd. p. 215-227 d'après 7 manuscrits. Notice 3 : notice complète listant, après les 5 patriarcats, 48 métropoles, 40 archevêchés autocéphales et 634 évêchés suffragants ; introd. p. 20-33 et éd. p. 229-245 (1 manuscrit). Sur la composition de cette notice et son manuscrit, voir M. SALAMON, « Einige Bemerkungen zur *Notitiae Episcopatuum* des *Codex Parisinus 1555A* », dans M. KAIMAKAMOVA *et al.* éd., *Byzantium, New Peoples, New Powers : The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, Cracovie, 2007 (Byzantina et Slavica Cracoviensia 5), p. 89-102.

39. En dernier lieu, PRIGENT, *Sicile*, p. 1339-1346, spéc. p. 1341-1343, qui évoque les débats antérieurs ; l'auteur place, sans doute avec raison, le transfert dès les années 720.

40. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 18.

41. Contrairement à l'idée avancée dans ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 206.

42. Voir ce qu'en dit V. Prigent dans *Sicile*, p. 22-23.

43. ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 206-207.

44. *Ibid.* p. 206.

45. Notitia 2[285] .

46. Notitia 3[229].

suffragants de la notice ait été compilée avant le début du IXe siècle. L'hypothèse selon laquelle elle daterait du milieu du VIIIe siècle est donc fondée. En effet, longtemps laissée de côté car vue comme la « notice des iconoclastes »[47], la notice 3 est désormais mieux considérée, notamment depuis les travaux d'E. Kountoura-Galakè[48]. La notice daterait du milieu du VIIIe siècle, reflétant entre autres la réorganisation de certaines régions de l'Empire comme la Thrace. Pour la Sicile, V. Prigent a montré le sérieux de la notice 3, « un document important, jusqu'alors inexploité, reflétant l'organisation ecclésiastique de la Sicile au lendemain de la modification des juridictions sur l'Italie du Sud » sous le règne de Léon III[49]. C. Zuckerman, de son côté, place la rédaction de la notice 3 au début du IXe siècle d'après quelques éléments liés à la structure ecclésiastique de la Grèce notamment[50].

Comment expliquer ces différences ? Comme nous l'avons déjà souligné, il ne faut pas considérer une notice comme un tout cohérent et surtout lui attribuer une unité chronologique : ce sont les différentes listes au sein d'une notice qu'il faut prendre en compte pour apprécier les variations de la hiérarchie – problème qui se pose avec d'autant plus d'acuité dans le cas de la notice 3 qu'elle n'est connue que par un seul manuscrit du XIVe siècle[51].

Nous avons donc retenu les datations suivantes : les notices 2 et 3 seraient postérieures à 720-730, datant de la seconde moitié du VIIIe siècle ; la notice 2 pourrait dater de 750-780 et la notice 3, postérieure, de 750-800.

Notice 4[52]

La notice 4 ne diffère guère de la notice 2 dont elle reprend l'essentiel. Quelques additions doivent être notées cependant pour les trois listes. Ces ajouts ne relèvent pas simplement d'erreurs de copie, mais de modifications intentionnelles de la part du/des compilateur(s). La notice 4 présente donc une hiérarchie nouvelle des sièges, partiellement mise à jour par rapport aux

---

47. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 21.

48. Voir notamment E. KOUNTOURA-GALAKÈ, « Συμβολὴ στὴν μελέτη τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας κατὰ τὴν περίοδο τῆς πρώτης εἰκονομαχίας (Πρόδρομη ἀνακοίνωση) », *Βυζαντιακά* 14, 1994, p. 67-80, et EAD., « Ἡ εἰκονοκλαστικὴ νοτιτια 3 και το λατινικὸ πρωτότυπο της », *Σύμμεικτα* 10, 1996, p. 45-73.

49. PRIGENT, *Sicile*, p. 21-22.

50. ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 204-207. L'analyse de la liste des suffragants de Crète confirme que la notice pourrait être postérieure au concile de 787 (*infra*, p. 114-115).

51. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 31-33.

52. Notice attribuée à l'Arménien Basile de Ialimbana (V. LAURENT, « La "Notitia" de Basile l'Arménien. Tradition manuscrite et date de composition », *ÉO* 34, 1935, p. 439-472 ; voir PMBZ 939, abs. PBE). Notice complète énumérant les 5 patriarcats, 34 métropoles, 41 archevêchés autocéphales et 367 évêchés suffragants ; introd. p. 34-45 et éd. p. 247-261 d'après 14 manuscrits. Apparaissent également en complément les métropoles occidentales anciennes rattachées à Rome et désormais sous l'autorité de Constantinople (Thessalonique, Syracuse, Crète, Corinthe, Rhègion, Nikopolis, Athènes et Patras), mais sans numéro d'ordre.

notices anciennes, mais sans que les listes des métropoles et des archevêchés n'évoluent ensemble : on repère bien ici deux listes différentes au sein d'une même notice. L'étude des évolutions de la hiérarchie archi-épiscopale comme de celle des métropoles montre que la notice 4 constitue, en quelque sorte, un retour à une hiérarchie ancienne, calquée sur les notices 1 et 2 – les apports et modifications éventuels de la notice 3, peut-être compilée sous le règne des iconoclastes, auraient ainsi été « gommés ».

J. Darrouzès conclut qu'il faut placer la compilation de la notice dans le dernier quart du IXe siècle, autour du concile de 869 – sans que chacune des listes que contient la notice ne date nécessairement de cette époque.

Notices brèves 5 et 6[53]

La proximité entre ces deux notices brèves peut s'expliquer par le contexte de leur composition : la première notice dériverait de la notice 4 dont elle est très proche, et la notice 6 serait elle-même dérivée de la notice 5. Dans les deux cas, elles furent probablement rédigées pour un métropolite ou un archevêque peu soucieux des autres évêchés : seule la connaissance de son propre rang pouvait être utile au destinataire du texte. Selon J. Darrouzès, « cette vogue [des notices brèves] commence durant la période où la hiérarchie attend une réforme, c'est-à-dire pendant le IXe siècle ; tandis que les notices complètes se raréfient dans les copies postérieures, la notice brève connaît une plus grande vitalité et s'associe dans les collections à des notices plus récentes »[54]. Les deux textes datent donc du IXe siècle, dans un contexte proche de la composition de la notice 4.

La notice 6 contient une prière pour l'unité qui clôt le texte[55]. J. Darrouzès a émis l'hypothèse qu'il pouvait s'agir d'une allusion à l'union de l'Église à la fin du IXe siècle après le conflit entre Ignace et Phôtios ou à celle qui suivit l'ordination de Théophylacte au patriarcat en 933[56]. On peut aussi y voir une allusion à l'unité rétablie après la fin de l'iconoclasme en 843. Cela viendrait appuyer l'hypothèse d'une datation dans la seconde moitié du IXe siècle.

---

53. Notices brèves listant les métropoles et archevêchés (notice 5) et les métropoles (notice 6) ; introd. p. 46-52 et éd. p. 263-266 d'après 5 manuscrits et p. 267-268 d'après 3 manuscrits. La notice 5 énumère les 33 métropoles anciennes auxquelles s'ajoutent les métropoles occidentales sans numéro d'ordre (Thessalonique, Syracuse, Crète, Corinthe, Rhègion, Nikopolis, Athènes, Patras et Larissa), puis 41 archevêchés autocéphales. La notice 6 recense les 33 métropoles anciennes, 3 métropoles supplémentaires (Trébizonde, Amorion et Séleucie) et les métropoles occidentales (Syracuse, Thessalonique, Athènes, Rhègion, Hydrous, Corinthe, Patras, Larissa et Nikopolis), sans numéro d'ordre ; elle comporte également une invocation finale.

54. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 48.

55. Notitia 6[47].

56. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 51.

*Notice de l'empereur Léon et du patriarche Nicolas (*Notitia *7)*[57]

La notice 7 est la seule notice officiellement publiée par les services du patriarcat de Constantinople que l'on ait conservée. Comme le mentionne le décret de promulgation, la notice enregistre le rattachement au patriarcat des sièges occidentaux soustraits à la juridiction romaine au VIII[e] siècle ; surtout, le décret précise qu'il s'agit d'une mise à jour des listes hiérarchiques qui n'avait pas eu lieu « depuis l'Antiquité », c'est-à-dire sans doute depuis la notice du Pseudo-Épiphane au VII[e] siècle[58].

Cette notice marque bien « la transition entre la période archaïque, durant laquelle la liste des sièges est restée pratiquement immuable, et une période d'évolution, pendant laquelle les listes seront révisées à intervalles plus ou moins rapprochés et où les notices commencent à se disloquer pour former des assemblages disparates »[59]. Cela se confirme dans les notices postérieures, dont beaucoup ne sont que de simples réajustements de la notice 7. Celle-ci fait par ailleurs autorité parmi les clercs : au XII[e] siècle, Théodore Balsamon précise que c'est moins la préséance des sièges énoncée par le concile de Carthage[60] qui prévaut que l'ordonnance du X[e] siècle[61].

---

57. Notice émise au début du X[e] siècle ; introd. p. 53-78 et éd. p. 269-288 d'après 19 manuscrits. La notice, introduite par un décret de promulgation, énumère 51 métropoles, 51 archevêchés autocéphales et 536 évêchés suffragants ; il faut également noter quelques variations dans la hiérarchie des éparchies et suffragants selon les ms. DE, GK, L et J, mais dont certaines recensions sont plus tardives.

58. Notitia 7, p. 270, trad. p. 271 : « Sur l'ordre de préséance des métropolites et des archevêques, comme ils sont inscrits à ce jour au chartophylacat. Il était nécessaire que les villes (πόλεις) honorées de la dignité du pontificat (τῷ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξιώματι) et dotées par la main patriarcale de pasteurs sacrés fussent inscrites ici même, comme dans un univers en abrégé qui les contînt et les mît sans peine sous les yeux de tous ; réservées au pouvoir [du sacrifice] non sanglant, elles méritaient d'être rangées dans une enceinte appropriée et qu'ainsi tout le monde puisse voir d'un seul coup d'œil et reconnaître facilement leur propre pouvoir et leur rang. Avec les villes du côté du levant sont enregistrées aussi celles du côté du couchant, car depuis l'Antiquité nous ne les avions pas encore rangées avec les autres, et ceux qui en avaient la charge, lorsque l'occasion les appelait à siéger, étaient repoussés par leurs collègues de même rang et les poussaient à leur tour en sens contraire (quelle injure !) avec une force égale. Alors, lorsque notre très pieux empereur ami du Christ [Léon VI] présidait avec nous dans la vénérable église Sainte-Irène, au jour de la commémoraison des célèbres patriarches et en présence aussi de métropolites aimés de Dieu, tous ensemble, examinant les égards dus à chaque siège, nous avons déterminé à chacun une place convenable, comme le montre la présente ordonnance (τάξις), rédigée avec circonspection au terme même de notre décret. Il paraissait en effet déplacé que les hommes consacrés à l'autel se disputent les premières places et que, par souci d'un honneur qui est déshonneur et même, disons le mot, une honte, la dignité du pontificat (τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης τίμιον) tombe du reste dans le mépris, alors que nous devons aspirer seulement à la gloire immortelle, qui ne se flétrit pas, mais fleurit perpétuellement et confère à ceux qui en sont épris la beauté et l'éclat d'une gloire impérissable. »

59. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 56.

60. Le canon 86 du concile évoque la préséance fondée sur l'ancienneté ou l'âge de l'ordination de l'évêque (*DGA*, p. 328-331). Cela explique qu'en toute logique, les derniers

La comparaison du nombre de sièges de la notice 7 avec celui des notices précédentes montre bien les évolutions des VIIIe-IXe siècles enregistrées au début du Xe siècle : le nombre de sièges a considérablement augmenté, notamment pour les évêchés, 367 dans la notice 4 et 536 dans la notice 7. Dans la plupart des cas, nous ignorons pourquoi de nombreuses villes furent promues à un rang épiscopal ; un contrôle renforcé du territoire est une explication, mais sans doute pas la seule. On peut également émettre l'hypothèse d'une comptabilité plus rigoureuse des sièges à défaut de la création de nouveaux évêchés ; mais comment expliquer alors qu'une partie importante des sièges de la notice 7 disparaissent des notices postérieures ?

La question de la date de la notice 7 n'a pas posé de difficulté majeure, tous s'accordant à en reconnaître la promulgation à Nicolas Mystikos et Léon VI au début du Xe siècle. Cependant, des doutes ont été émis, quelques années après l'édition des notices, par J. Darrouzès lui-même[62]. Plus récemment, C. Zuckerman a également remis en cause la datation jusque-là admise : la comparaison des données de la notice avec d'autres sources contemporaines lui a permis de proposer une date plus tardive, le début des années 920, c'est-à-dire sous le règne de Romain Lécapène, peu après le concile d'union qui avait mis fin à la tétragamie[63].

Si l'argumentation est convaincante, la nouvelle date proposée ne modifie pas l'analyse du texte ; en revanche, cela constitue un signe supplémentaire de la volonté de Nicolas et Romain de ramener l'ordre dans l'Église. La notice 7 date bien du début ou du premier quart du Xe siècle avant d'avoir été plusieurs fois mise à jour dans les décennies et siècles suivants, en particulier pour les listes des métropoles et des archevêchés[64].

Notice brève 8[65]

Après la longue notice de Nicolas Mystikos, on en revient ici à une notice brève, peut-être une révision partielle de la notice 7 enregistrant les quelques modifications observables au Xe siècle. Les listes qui suivent la notice 7 sont en effet des révisions indépendantes plutôt que des révisions officielles : à la notice brève 8 ne contenant que les métropoles et archevêchés viennent s'ajouter les notices 9 et 10, qui établissent la *taxis* des sièges suffragants. Il

---

sièges d'une liste sont les plus récents ; cela se vérifie cependant rarement (DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 31-32).

61. *Ibid.*, p. 29.

62. ID., *Remarques*, p. 215-221.

63. ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 218-229.

64. *Ibid.*, p. 229.

65. Notice brève énumérant 65 éparchies et métropoles et, selon 3 recensions différentes, entre 45 et 51 archevêchés autocéphales (45 pour les ms. J à O ; 45 pour les ms. ED ; 51 pour les ms. CS) ; introd. p. 79-87 et éd. p. 289-294 d'après 22 manuscrits.

ne faut cependant pas y voir une entreprise cohérente tant les variantes et les confusions sont nombreuses, comme le montre le nombre important de manuscrits contenant tout ou partie de cette notice 8.

Notice 9[66]

La notice 9, assez peu diffusée au vu du nombre de manuscrits, ne contient que la liste des suffragants classés par éparchie ; elle constitue alors un complément à la notice 8, d'autant plus que les manuscrits n°s 217 et 130 (recensions B et S de la notice) contiennent les textes des deux notices. Il y a peu de modifications par rapport à la hiérarchie de la notice 7, malgré une légère diminution du nombre de métropoles et de suffragants. Le texte fut donc probablement compilé dans le courant du Xe siècle.

Notice 10[67]

Les variations entre les recensions ne concernent pas tous les sièges, car l'essentiel est similaire à la notice précédente. Face à tant de complexité, « après avoir constaté que toutes les recensions s'imbriquent de manière inextricable, faut-il encore parler de datation ? »[68]

Dès lors est-il essentiel de distinguer dans cette notice la liste des métropoles (plus facile à comparer avec les autres listes et les sources contemporaines) de celle des évêchés suffragants, dont le nombre important est lié à des phénomènes historiques souvent inconnus. La liste des métropoles établit une hiérarchie valable dans la seconde moitié ou vers la fin du Xe siècle ; la date ne doit pas être placée loin de celle de la notice 9 puisqu'il y a peu de changements dans la préséance des métropoles.

Notice brève 11[69]

La notice 11 fait partie d'un groupe de notices brèves qui comprend déjà les notices 5, 6 et 8, avant la notice brève 12 qui enregistre les modifications

66. Notice recensant 54 métropoles et 491 évêchés suffragants ; introd. p. 88-94 et éd. p. 295-306 d'après 2 manuscrits.

67. Notice des sièges suffragants venant compléter la notice précédente, la notice 10 pose divers problèmes liés aux quatre principales recensions que distingue J. Darrouzès ; introd. p. 95-117 et éd. p. 309-337 d'après un nombre variable de manuscrits : 9 pour la recension *a*, 6 pour la recension *b*, 24 pour la recension *c* et 16 pour la recension *d*. La notice énumère (avec quelques variantes selon les recensions), 57 métropoles, jusqu'à 625 évêchés suffragants (total cumulé d'évêchés par addition de toutes les variantes des recensions), ainsi que les 15 évêchés suffragants de Chypre (supplément des ms. JHKLO), les 19 suffragants supplémentaires de la métropole de Larissa/Hellade (supplément du ms. d9) et, en plus, 13 métropoles (ms. H).

68. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 116.

69. Notice brève énumérant 85 éparchies avec leur métropole et 60 archevêchés, avec quelques variations selon les 3 groupes de manuscrits (AH ; GFB-O ; M) ; introd. p. 118-127 et éd. p. 341-346 d'après 14 manuscrits.

du XIIe siècle et qui, surtout, voit le nombre de métropoles augmenter considérablement (91 éparchies). On aurait donc ici le dernier témoin, sans doute non officiel, de la *taxis* des métropoles avant les modifications introduites dans la hiérarchie ecclésiastique par les Comnènes au XIIe siècle.

La notice 11 enregistre peu de changements pour les archevêchés par rapport aux notices 7 et 8. Malgré des évolutions, la hiérarchie reste globalement stable entre le début du Xe et le milieu du XIe siècle.

En revanche, la liste des métropoles augmente plus nettement avec l'introduction de près d'une trentaine de sièges supplémentaires, connus par ailleurs par les listes des synodes tenus au XIe siècle[70] ; on a donc affaire ici à une liste révisée dans la seconde moitié du siècle.

On peut ainsi synthétiser les informations relatives à chaque notice :

Notice	Contenu	Datation
2	Remaniement partiel de la notice ancienne (notice 1) avec des évolutions datables du VIIIe s. ; métropoles, archevêchés, évêchés	2e moitié du VIIIe s. (v. 750-v. 780), sans doute avant 787
3	Notice anciennement dite iconoclaste ; métropoles, archevêchés, évêchés	2e moitié du VIIIe s. (v. 750-v. 800)
4	Notice de Basile de Ialimbana ; métropoles, archevêchés, évêchés	2e moitié du IXe s.
5	Notice brève ; métropoles, archevêchés	2e moitié du IXe s.
6	Notice brève et invocation finale ; métropoles	2e moitié du IXe s.
7	Notice de Nicolas Mystikos	1er quart du Xe s. (901-v. 920)
8	Notice brève avec les évolutions du Xe s. ; métropoles, archevêchés	Xe s.
9	Compléments à la notice 8 ; métropoles et évêchés	Xe s.
10	Compléments à la notice 9 ; deux recensions principales ; métropoles et évêchés	Xe s.
11	Notice brève ; métropoles, archevêchés	XIe s.

Les silences des sources

L'essentiel de nos analyses est fondé sur l'étude des notices épiscopales ; pourtant, ces sources sont incomplètes si l'on veut saisir dans son intégralité la hiérarchie des sièges épiscopaux de l'Empire. Deux éléments sont notamment absents de ces sources : tout d'abord, l'intégration ecclésiastique des marges de l'Empire quand le patriarcat participe à la création

70. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 122-125.

d'Églises autonomes[71] ; ensuite, de nombreux sièges – de tous statuts – ne sont pas enregistrés dans les notices. Cela pose d'inévitables difficultés pour apprécier dans leur ensemble les variations de la hiérarchie et, surtout, le maillage du territoire par l'Église.

La raison de ces silences est à chercher sans doute dans le contexte, inconnu, de composition des notices. Il faut cependant avoir à l'esprit que la composition d'une notice (complète ou brève) répondait à un besoin précis à un moment donné : à l'exception de la notice 7, aucun de ces textes n'avait de caractère officiel, ce qui peut expliquer les variations entre les recensions.

Ce sont donc dans les autres sources que l'on cherchera des informations, souvent plus fiables que les notices, sur tel ou tel siège ; de ce point de vue, les sceaux fournissent une documentation exceptionnelle car même si l'on constate souvent des confusions dans le statut de la cité[72], les sceaux attestent l'existence réelle d'un siège, alors que les données fournies par les listes des notices peuvent être obsolètes. Cependant, dans la continuité des études de J. Darrouzès, les notices épiscopales méritent selon nous d'être considérées pour elles-mêmes, ne serait-ce que par l'originalité de ces sources : on ne connaît pas par exemple, pour la même époque, de textes équivalents dans l'Occident chrétien[73].

Variations de la hiérarchie principale

D'une notice à l'autre, les modifications sont de quatre ordres : disparition, apparition, progression ou rétrogradation dans la hiérarchie, enfin omission ou erreur due au(x) manuscrit(s) des notices. Dans cette partie, nous nous intéresserons aux échelons supérieurs de la hiérarchie ecclésiastique, archevêchés et métropoles : nous procéderons en comparant une notice à celle qui la précède pour apprécier ces variations.

Contrôle du territoire, droit de promotion et changement de statut

Les raisons des variations de la hiérarchie ecclésiastique tiennent en partie à la volonté du pouvoir impérial et patriarcal de contrôler le territoire. La situation politique, militaire ou religieuse de l'Empire peut ainsi expliquer ces fluctuations comme elle explique également, à différentes échelles, la répartition des sièges dans l'Empire.

---

71. C'est le cas pour la Bulgarie dont la hiérarchie est connue par les sceaux ; cette absence n'est cependant pas systématique : la métropole de Russie est ainsi intégrée dans les notices.

72. *Supra*, p. 12.

73. Il existe des textes plus tardifs énumérant les sièges épiscopaux de grandes régions de l'Occident ; c'est le cas en 1188-1189, du *Provinciale Romanae Ecclesiae*, liste des diocèses à usage de la chancellerie pontificale : M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894, rééd. Aalen, 1959.

Puisque la promotion d'une ville à l'épiscopat est un droit impérial, le concile in Trullo prescrit dans son canon 38 que toute nouvelle ville créée par l'empereur devra posséder un rang ecclésiastique[74]. Il y a donc adéquation théorique entre la hiérarchie de l'Église et celle des villes, et une certaine forme d'harmonie est recherchée entre l'espace laïc et politique et l'espace ecclésiastique.

Quelle actualité ce canon a-t-il dans une période où les villes tendent à progressivement disparaître ? Les Pères du concile n'innovent ici en rien : ils reprennent en effet le canon 17 de Chalcédoine[75], promulgué à une époque où les villes étaient plus nombreuses. Comme le souligne G. Dagron, « cette règle d'"accommodation", qui avait pour but, dans le cadre provincial, de maintenir un strict parallélisme entre administration civile et hiérarchie ecclésiastique, n'a plus exactement le même sens dans l'Empire des "thèmes", où les cités ont cessé d'être des unités administratives »[76].

L'empereur garde donc le contrôle de la hiérarchie, même s'il ne peut pas toujours agir sans l'accord du patriarche. Ces modifications tiennent surtout à la personnalité de l'empereur ou du patriarche : au VIIIe siècle, c'est Léon III qui décide du rattachement de l'Illyricum à l'Église byzantine ; aux IXe et Xe siècles, ce sont Ignace, Phôtios et Nicolas Mystikos qui sont à l'origine des nombreuses modifications de statut de plusieurs cités. Le contrôle de la hiérarchie est donc partagé entre les deux têtes de l'État.

Les prérogatives impériales et patriarcales ne concernent pas uniquement la promotion d'un siège à l'épiscopat : il peut également s'agir de modifier le statut d'un évêché existant. Ainsi Léon III élève-t-il, sous le patriarcat de Germain Ier, le siège épiscopal de Rhizaion au statut d'archevêché[77]. Le cas de cet évêché est intéressant. Suffragant de Néocésarée dans la notice 3[78], Rhizaion n'y est donc pas enregistré comme archevêché, ce qui pourrait confirmer que la notice date du VIIIe siècle et non du début du IXe siècle comme l'avait suggéré notamment J. Darrouzès[79]. En 787 cependant, le siège est bien représenté par un évêque au concile de Nicée II et non un archevêque[80]. À l'inverse, un siècle plus tard, le siège est archevêché au concile de 879 et dans la notice 7[81]. Le cas de Rhizaion réapparaît au Xe siècle

74. Concile in Trullo, canon 38, *COD*, p. 256.

75. Concile de Chalcédoine, canon 17, *DGA*, p. 145.

76. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 209.

77. DÖLGER, *Regesten*, n° 280 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 333.

78. Notitia 3^{581}.

79. Voir KOUNTOURA, *New fortresses*, et ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 204-207.

80. Le siège est représenté par Nicétas (PMBZ 5418 et PBE Niketas 22) aux huit sessions du concile : DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 65-66, et LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 66.

81. Concile de 879, Mansi XVIIA, col. 373D (le siège est représenté par Jean) ; Notitia 7^{96}.

sous le règne de Romain Lécapène, qui aurait fait de l'archevêché une métropole[82] ; or, on ne trouve pas la mention de la métropole de Rhizaion dans les notices épiscopales, à l'exception « d'une contamination [tardive] dans la liste des métropoles sous l'orthographe Rhyzaia »[83]. Le cas de ce siège est significatif des vicissitudes des centaines d'évêchés de l'Empire : on ignore souvent les raisons qui conduisirent à leur élévation à un statut ecclésiastique supérieur.

Le cas d'Amastris montre bien le rôle joué par le pouvoir impérial : au tournant des VIIIe-IXe siècles, à la demande de son évêque Georges, en conflit avec son métropolite Constantin de Gangra, le siège devient par décision impériale archevêché et donc libre de toute tutelle, à l'exception de celle du patriarche[84]. Dans ce cas, les notices sont cohérentes avec les autres sources : Amastris est bien enregistré comme suffragant de Gangra dans les premières notices, ainsi que l'attestent également les signatures de Nicée II[85] et la *Vie* de Georges ; par la suite, le récit de la *Vie* est confirmé par les notices, qui enregistrent le siège comme archevêché[86]. C'est la décision impériale qui a permis à Amastris d'évoluer dans la hiérarchie[87].

Quel intérêt le pouvoir impérial trouve-t-il dans la promotion des sièges épiscopaux ? C'est un moyen pour l'empereur d'affirmer ou non son soutien aux titulaires des sièges, dont la situation dépend largement de l'État. Surtout, le contexte local peut jouer un rôle fondamental dans l'histoire d'un évêché ou d'une éparchie. E. Kountoura-Galakè a ainsi montré qu'en Thrace, au VIIIe siècle, la création de nouveaux évêchés est liée à la construction et/ou la restauration de *kastra* sous le règne de Constantin V afin d'étendre l'iconoclasme dans une zone qui aurait auparavant soutenu la révolte d'Artabasdos, tout en voulant lutter contre les Bulgares[88]. Le phénomène est similaire à la même époque en Calabre, où les Isauriens

---

82. DÖLGER, *Regesten*, n° 612b [594].

83. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 16 ; il s'agit alors de la notice 15, reflétant la hiérarchie de la seconde moitié du XIIIe siècle (Notitia 15^{115}).

84. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 21, p. 34.

85. Notitia 1^{228}, 2^{285} et 3^{329} comme évêché ; voir DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 64-66, et ID., *Notitiae*, p. 218, n. 77 ; LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 65.

86. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 21, p. 34 ; Notitia 2^{80}, 4^{76}, 5^{79}, 8^{93} et 11^{113} comme archevêché ; la présence de l'évêché dans les notices 2 et 3 s'explique par des problèmes de copie.

87. Cependant, des problèmes subsistent : Amastris apparaît également comme métropole sans suffragant dès la notice 8 ; dans les notices 8, 11 et 15, le siège apparaît sous ces deux statuts, qui ne sont pas incompatibles (dans les deux cas le titulaire n'a pas de suffragant). Le siège pourrait donc avoir été érigé en métropole au Xe siècle. Les sceaux confirment cette confusion : au IXe siècle, Eudocime est archevêque (*DOSeals* 4, 12.3) et Euthychianos évêque (L 441) ; dans la seconde moitié du Xe siècle, Alexandre est métropolite (*Bullae* 5), comme Jean au Xe-XIe siècle (*DOSeals* 4, 12.4) et Michel au XIe siècle (L 1784 = *DOSeals* 4, 12.5).

88. KOUNTOURA, *New fortresses*.

fondent des évêchés dans les *kastra* de la frontière lombarde[89], ou encore en Asie Mineure à la suite des invasions arabes : le rôle des villes les plus importantes, pour la plupart sièges épiscopaux ou métropolitains, s'accentue en prenant la forme et l'aspect de la ville byzantine classique à l'époque médiévale, celle du *kastron*[90]. Quelques décennies plus tard, dans les années 960, la création de la métropole d'Hydrous/Otrante par décret patriarcal sur ordre de Nicéphore Phocas cherche à consolider la domination byzantine en Italie méridionale[91].

Cette volonté de contrôle du territoire apparaît aussi quand se pose le problème de l'implantation de populations étrangères dans l'Empire et de ses conséquences pour l'Église. C'est le cas, à la fin du VIIe siècle, de Chypre, dont le siège est transféré à Cyzique après l'invasion arabe de l'île[92]. Un canon du concile in Trullo est consacré à ce transfert d'autorité et de population qui entraîne une réorganisation de la hiérarchie ecclésiastique :

> De l'évêque de l'île de Chypre.
> Notre frère et concélébrant Jean, le proèdre de l'île de Chypre, s'étant réfugié avec son peuple de ladite île dans l'éparchie de l'Hellespont à cause des attaques des barbares, afin de se libérer de l'esclavage des étrangers (païens) et de se placer pleinement sous l'autorité du pouvoir très chrétien, grâce à la providence de Dieu qui aime les hommes et par les efforts de notre pieux empereur aimé du Christ, nous décidons que les privilèges accordés à son siège par les Pères inspirés de Dieu, qui se sont réunis la première fois à Éphèse, restent inchangés : Néa Ioustinianoupolis a les droits de la cité de Konstantia, et l'évêque très aimé de Dieu qui y sera installé dirigera tous les (évêques) de l'éparchie d'Hellespont et sera désigné[93] par ses propres évêques selon l'ancienne coutume ; nos Pères théophores ont décidé que les droits de chaque église soient maintenus ; l'évêque de la cité de Cyzique sera soumis au proèdre de ladite Ioustinianoupolis, comme tous les autres évêques (placés) sous

89. V. PRIGENT, « Les évêchés byzantins de la Calabre septentrionale au VIIIe siècle », *MEFRM* 114, 2002, p. 931-953.

90. AHRWEILER, *Asie Mineure*, p. 28-32. Sur la ville médiévale, A. KAZHDAN, « *Polis* and *kastron* in Theophanes and in some other historical texts », dans *EYΨYXIA*, p. 345-360 ; C. BOURAS, « Master craftsmen, craftsmen, and building activities in Byzantium », et G. DAGRON, « The urban economy, seventh-twelfth centuries », dans *EHB*, vol. 2, p. 539-554 et p. 393-461.

91. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 792 ; voir HERMAN, *Diritto metropolitico*, p. 534.

92. Voir A. I. DIKIGOROPOULOS, « The church of Cyprus during the period of the Arab wars, A.D. 649-965 », *GOTR* 11, 1965-1966, p. 237-279.

93. Nous traduisons ici χειροτονεῖσθαι par « désigner » et, plus loin, par « consacrer » le même verbe (χειροτονηθήσεται) pour mettre en avant le geste de consécration impliqué par la mention de la main de l'évêque de Chypre. Le verbe χειροτονέω recouvre en effet plusieurs réalités, puisqu'il signifie tant élire et désigner que consacrer et ordonner ; *infra*, p. 246.

l'autorité du proèdre très aimé de Dieu Jean, qui pourra même consacrer de sa main (l'évêque) de la cité de Cyzique[94].

Le transfert de la population fut décidé par Justinien II en 691[95]. L'archevêque Jean eut donc la possibilité de transférer son siège en en conservant les prérogatives : sa nouvelle cité, Néa Ioustinianoupolis, reçut ainsi la pleine autorité sur l'Hellespont, au détriment du métropolite de Cyzique dont il devenait ainsi le supérieur. Comme le note G. Dagron, « les exigences de la hiérarchie l'emportaient sur la réalité géographique »[96], au point de réorganiser la hiérarchie ecclésiastique, et donc les rapports de domination au sein de l'Église. Cela ne dura cependant pas puisque la décision fut annulée sept ans plus tard[97], quand les Chypriotes purent retourner sur l'île après l'accord de 698 entre Arabes et Byzantins[98].

Le cas de Chypre est particulier : l'implantation d'une structure ecclésiastique permet le plus souvent au pouvoir byzantin de renforcer sa présence et son influence ; la hiérarchie ecclésiastique se calque ainsi sur les réalités géographiques. On le constate dans les régions frontalières et de confins. En Bulgarie, la création *ex nihilo* d'une hiérarchie ecclésiastique est attestée par la sigillographie[99]. Aux confins orientaux de l'Anatolie, dans le Vaspourakan du XIe siècle, la création de plusieurs évêchés nous est connue surtout par les sources arméniennes[100], mais le sceau d'Étienne fournit une information qu'ignorent les notices : Vaasprakania est archevêché au XIe siècle[101] et siège d'un katépanat. Dans les zones de frontières, l'alliance entre la hiérarchie civile et militaire et la hiérarchie ecclésiastique est plus que jamais nécessaire pour établir le pouvoir impérial.

La tendance générale aux VIIIe-XIe siècles est à une multiplication des sièges, en particulier sous le patriarcat de Nicolas Mystikos au Xe siècle ; la notice 7 « forme une ligne de partage très nette entre deux phases de la

94. Concile in Trullo, canon 39, *COD*, p. 239 (révision de la traduction de P.-P. Joannou). Le texte du canon est intégré au Xe siècle par Constantin Porphyrogénète dans le *DAI*, c. 48, p. 224-226, après un court récit consacré à la migration des Chypriotes.

95. Théophane, *Chronographie*, p. 363 et 365.

96. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 62.

97. Constantin Porphyrogénète, *DAI*, c. 47, p. 224.

98. *Infra*, p. 314-315.

99. Voir par exemple les sceaux d'Isaïe, évêque de Bulgarie vers 865 (*Bulgaria* 19.3), de Georges, archevêque de Bulgarie à la fin du IXe siècle (L 1491 = *Bulgaria* 19.4 = *DOSeals* 1, 29.5), et de Constantin, évêque de Vidin et syncelle, dépendant de l'archevêché de Bulgarie au XIe siècle (*Seyrig* 277).

100. Analyse des sources dans M. Thierry, « Notes de géographie historique sur le Vaspurakan », *REB* 34, 1976, p. 160-168.

101. L 870 = *DOSeals* 4, 77.1. Sur l'iconographie de ce sceau, *infra*, p. 353-354.

tradition »[102]. On s'explique difficilement la création de nombreux sièges sous son patriarcat : la seule métropole de Césarée de Cappadoce, qui compte six sièges suffragants dans les notices du IXe siècle, en possède quinze au début du siècle suivant[103]. Cela pourrait être lié à l'implantation de populations étrangères dans une région que le pouvoir impérial et ecclésiastique souhaite encadrer, soit des populations d'origine arménienne en Cappadoce[104]. À l'inverse, nombre de sièges métropolitains sont rétrogradés au rang d'évêchés ; c'est le cas sous les patriarcats successifs de Phôtios et d'Ignace dans la seconde moitié du IXe siècle, qui placent et déplacent leurs alliés ou leurs adversaires, comme en témoigne parallèlement le traité des transferts[105]. Les exemples se poursuivent dans les siècles suivants sans qu'il soit toujours possible de les expliquer.

Les archevêchés autocéphales

La liste des archevêchés apparaît dans les notices épiscopales après celle des métropoles et avant celle des suffragants. Le nombre relativement réduit d'archevêchés (la notice 11, qui en compte le plus pour notre période, comporte 60 sièges) et leur situation institutionnelle particulière (les archevêchés relèvent directement de l'autorité du patriarche) invitent à traiter de cette hiérarchie avant celle des éparchies. Le nombre total des sièges archiépiscopaux dans les notices est le suivant :

Notice épiscopale	2	3	4	5	7	8	11
Nombre total d'archevêchés	46	40	42	41	51	57	60

J. Darrouzès notait que « la comparaison des listes serait bien simplifiée si la promotion d'un siège archiépiscopal au rang de métropole dépendait de son rang hiérarchique »[106]. En effet, les confusions sont nombreuses d'une liste à l'autre et la promotion éventuelle d'un siège au rang d'archevêché ne dépend en aucun cas de son statut antérieur.

En dehors des notices épiscopales, où le titre d'archevêque est clairement identifié, une autre confusion s'opère : le titre archiépiscopal est le plus souvent un titre honorifique que s'octroient nombre d'évêques, comme le montrent certains sceaux. C'est le cas à Éphèse : le siège ne fut jamais archevêché, mais bien métropole, la seconde en préséance après Césarée de

---

102. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 8.
103. ID., *Notitiae*, p. 66-68, et ci-dessous à propos de l'éparchie de Cappadoce Première.
104. LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. 171.
105. Voir *infra*, p. 292-297.
106. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 83.

Cappadoce[107]. Cependant, au IXe siècle, Nicolas, métropolite d'Éphèse, se dit archevêque sur ses sceaux[108]. Il peut donc y avoir ici une confusion, mais elle s'explique par la valeur honorifique du titre d'archevêque[109]. En revanche, certains métropolites en font usage sur leurs sceaux quand le titre ne leur est pas accordé, par officialisation ou par coutume, comme on le voit à Corinthe au VIIIe siècle[110] ou à Ancyre au XIe siècle[111].

Notices 2 et 3

La notice 2 recense 46 archevêchés autocéphales contre 34 dans la notice 1 au VIIe siècle[112]. Le siège de Selgè est inséré dans la liste au 16e rang, ce qui entraîne le décalage des sièges suivants. Viennent s'ajouter les sièges d'Amorion (36e rang), Trébizonde (37e), Amastris (39e) et Mistheia (40e) en Asie Mineure, de Derkos (42e), Mésènè (43e) et Garella (44e) en Thrace, ainsi que Thèbes (38e), Égine (41e), Catane (45e) et Rhègion (46e). L'intégration de ces derniers sièges, enlevés à l'obédience romaine dans les années 720, confirme que la rédaction de la notice est postérieure à cet événement.

Dans la notice 3, certains archevêchés ont disparu : Mésie[113], Scythie[114], Selgè[115], Galatie Seconde[116], Pont Polémoniaque[117], Thèbes, Amastris, Mistheia[118], Égine[119], Mésénè[120] et Garella[121].

---

107. Cela se vérifie dans toutes les notices épiscopales.

108. Voir L 1691 = ZV 2214 = *DOSeals* 3, 14.5 ; sur Nicolas, PMBZ 5585 et PBE Nikolaos 63.

109. Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. XXX.

110. Corinthe est métropole : Notitia 2^{11}, 3^{52}, 4^{39}, 8^{28}, 11^{28} (dans cette notice cependant, le titre archiépiscopal lui est accordé). Le titre apparaît sur un sceau anonyme du VIIIe siècle (ZV 2575a) ; autre exemple au IXe siècle avec Théophile (L 1690 = ZV 1350 = *DOSeals* 3, 14.8).

111. Métropole de Galatie : Notitia 2^{4}, 3^{10}, 4^{9}, 5^{4}, 6^{4}, 7^{4}, 8^{4}, 11^{4}. Au XIe siècle, Théophile se dit archevêque alors qu'il est métropolite (L 338 = *DOSeals* 3, 7.2).

112. Notitia 1^{39-72}.

113. Premier archevêché dans la notice 2, la Mésie disparaît de la notice 3 pour réapparaître dans les notices 4 et 5, avant de disparaître définitivement des listes épiscopales postérieures.

114. Même évolution que la Mésie pour ce siège, second dans la hiérarchie de la notice 2.

115. L'histoire de cet archevêché est mouvementée : 16e siège dans la notice 2, il retombe à la 42e puis à la 41e place dans les notices 4 et 5 ; la notice 7 fixe son rang, qui semble définitif, en le plaçant au 20e rang de la hiérarchie.

116. Il s'agit d'Amorion, promu ensuite métropole de Galatie ou de Phrygie selon les notices.

117. Le siège de Trébizonde disparaît de la notice 3 mais réapparaît, à un rang proche (36e par rapport au 37e de la notice 2), dans la notice 4 avant d'être élevé au 35e rang dans la notice 5 ; il disparaît ensuite par promotion au rang de métropole.

118. Le siège de Mistheia reste ensuite archevêché, et son rang évolue peu : 40e dans la notice 2, 38e dans la notice 4, 37e dans la notice 5 ; le siège est promu dans la hiérarchie dans les notices 7, 8 et 11 en étant classé 32e.

119. Dans la notice 3, Égine est rangée parmi les suffragants de l'Épire (Notitia 3^{773}) ; l'île réapparaît ensuite dans la liste des archevêchés, mais largement rétrogradée (40e rang dans la notice 4, 51e dans les notices 8 et 11).

D'autres sièges font leur apparition : Patras au 1er rang, Arkadia (2e), Arménie Première et Hélénopont autour d'Euchaïta (4e)[122], Séleucie d'Isaurie (13e)[123], Proconèse (21e)[124], Sougdaïa (30e)[125] et Charioupolis (34e)[126].

L'histoire des sièges de Grèce (Hellade et Péloponnèse) est complexe. La notice 3 place en tête de liste Patras et Thèbes a disparu[127]. La réorganisation de la province ecclésiastique est liée, comme l'a montré P. Yannopoulos, aux invasions slaves dans la région[128]. Thèbes et Égine ont disparu de la liste 3 des archevêchés, et Arkadia dans le Péloponnèse apparaît dans cette même notice au 2e rang, alors que le siège est absent sous ce titre dans les autres listes[129]. La promotion de Patras au rang d'archevêché est significative sans doute des changements de l'époque mésobyzantine : c'est le signe de la

---

120. Archevêché d'Europe, parfois nommé Messinè, Mésénè est confondu avec Drizipara dans la notice 5 (Notitia 5[74]) ; il réapparaît dans la notice 7.

121. Présent dans les notices 2 et 4, le siège est absent de la notice 5 et réintègre la hiérarchie dans la notice 7, passant de la 44e place (notice 2) à la 24e place (notices 7, 8 et 11).

122. Une confusion s'opère dans les manuscrits : Euchaïta (Arménie Première) est confondu avec l'archevêché d'Hélénopont, qui a également pour siège Euchaïta, alors au 29e rang de la même notice. Il s'agit donc d'un rapprochement des deux sièges autour d'une même cité.

123. La notice 3 est la seule à enregistrer Séleucie d'Isaurie comme archevêché ; elle enregistre également ce siège comme métropole avec ses évêchés (Notitia 3[508]). Il s'agit sans doute ici d'une erreur de copie, puisque dans les autres notices le siège est métropole, comme on le voit aussi à Nicée II (Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 62 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 45).

124. Le siège d'Hellespont n'est pas nouveau ; en effet, ce siège est bien archevêché durant toute son histoire, comme le confirment les notices ; cependant, il y a confusion, dans cette notice, entre Nèsos et Proconèse, qui renvoient tous deux au même siège. En 787, c'est le siège de Proconèse qui représente l'archevêché d'Hellespont (Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 63 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 50). Cette confusion relativise donc les modifications de la notice 3 par rapport à la notice antérieure.

125. Sougdaïa, archevêché de Zècchie, conserve ce statut dans les notices ; en 787, c'est bien un archevêque qui représente le siège à Nicée II (Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 62-63 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 46). Il faut noter par ailleurs que le siège, 30e dans la notice 3, recule à partir de la notice 7 pour tenir le 47e rang, puis le 48e dans les notices 8 et 11. Les trois *Vies* consacrées à Étienne de Sougdaïa au VIIIe siècle enregistrent toutes le titre d'archevêque accordé au saint (*Vie* grecque d'Étienne, p. 74 ; *Vie* arménienne, p. 94 ; *Vie* slavonne, p. 118).

126. La présence de Charioupolis dans la liste des archevêchés de la notice 3 est une interpolation signalée par J. Darrouzès (*Notitiae*, p. 488, index s. v.) ; dans les autres notices, le siège est évêché de Thrace, suffragant d'Héraclée (Notitia 3[168], 7[160], 9[56], 10[56]). En 787, le statut d'évêché est confirmé par la présence de Théophylacte de Charioupolis (PMBZ 8299 et PBE Theophylaktos 18), qui signe les actes de toutes les sessions (Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 64 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 56) ; au XIe siècle, le siège l'est toujours, si l'on en croit le sceau de Michel (L 335 = *Seyrig* 239).

127. Patras ne serait représenté qu'à une seule des sessions du concile de Nicée II, sous le nom de Patrai (Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 62 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 46) ; le siège de Thèbes n'y est pas représenté.

128. Yannopoulos, *Métropoles*.

129. L'identification d'Arkadia dans le Péloponnèse est difficile, et il ne faut pas confondre ce siège avec son homonyme de Crète (par exemple, Notitia 2[211] et 3[240]).

volonté du pouvoir impérial et patriarcal de renforcer le contrôle ecclésiastique du territoire pour intégrer plus facilement des populations étrangères, pour certaines encore païennes.

Enfin, certains sièges dans la notice 3 ont vu leur position modifiée dans la hiérarchie : Catane et Rhègion (Reggio) progressent respectivement des 45e et 46e rangs aux 7e et 17e, ainsi que l'Hélénopont (Euchaïta) par rattachement à l'archevêché d'Arménie Première au 4e rang. L'insertion des sièges de Sicile et de Calabre a entraîné la rétrogradation de tous les sièges qui les suivent, après Smyrne pour la première et Mytilène pour la seconde.

Pendant longtemps, la littérature ne s'est pas accordée sur la date du rattachement des provinces occidentales de Sicile, d'Italie du Sud et d'Illyricum à Constantinople : V. Grumel pense qu'il s'agit des années 750 (ce serait alors l'œuvre de Constantin V) quand M. V. Anastos place cette annexion au début des années 730[130]. Plus récemment, l'étude de la modification des patrimoines pontificaux et de leur saisie par Constantinople a montré que le mouvement devait être scindé en deux phases distinctes : le transfert juridictionnel des évêchés à l'Église de Constantinople daterait des années 720, la saisie effective des patrimoines du début des années 740[131].

Au concile de Nicée II, Catane et Rhègion sont représentés par leurs archevêques, Théodore et Constantin[132]. En revanche, leur rang est différent de celui observé dans la notice 3 ainsi que d'une session à l'autre ; comme l'a noté J. Darrouzès, il y a là une indétermination du statut politique et ecclésiastique de ces sièges, comme d'autres à la même époque[133]. Cela entraîne des confusions dans les sources : le rang des archevêques, comme des évêques d'Italie par ailleurs, diffère selon les sessions du concile, et le statut des cités ecclésiastiques siciliennes ou italiennes varie d'une notice à l'autre. Cependant, l'intégration de la Sicile et de la Calabre dans la notice 3 permet d'apporter un élément supplémentaire à la datation de cette notice, qui ne saurait donc être antérieure aux années 720.

130. V. Grumel, « L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople. Le témoignage de Théophane le Chronographe », *Recherches de Science Religieuse* 39-40, 1951-1952, p. 191-200 ; M. V. Anastos, « The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the juridiction of the patriarchate of Constantinople in 732-733 », dans *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati, Studi Bizantini e Neoellenici* 9, 1957, p. 14-31 ; Id., « Leo III's edict against the images in the year 726-727 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730 », dans *Polychronia. Festschrift Franz Dölger*, éd. P. Wirth, *BF* 3, 1968, p. 5-41 ; voir aussi Laurent, *Athènes et l'Illyricum*, qui place le rattachement dans les années 730.

131. V. Prigent, « Les empereurs isauriens et la confiscation des patrimoines pontificaux d'Italie du Sud », *MEFRM* 116, 2004, p. 557-594, et Id., *Sicile*, p. 1339-1359 ; voir également C. Zuckerman, « Learning from the enemy and more : studies in "Dark Centuries" Byzantium », *Mill.* 2, 2005, p. 79-135, notamment p. 80-107.

132. Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 62-63 ; Lamberz, *Bischofslisten*, p. 46-47 ; Constantin : PMBZ 3854 et PBE Konstantinos 35 ; Théodore : PMBZ 7579 et PBE Theodoros 70.

133. Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 22-24.

Notices 4 et 5

La hiérarchie établie par la notice 4 (fin du IXe siècle) revient à celle de la notice 2, même si elle compte cinq sièges en moins[134]. Certains présents dans la notice 3 disparaissent complètement, ce qui est le plus souvent le résultat d'une remise à jour par correction des erreurs précédentes[135]. Certains sièges reculent fortement, comme Selgè, du 16e rang dans la notice 2 au 42e dans la notice 4. Pourquoi une si soudaine modification, alors que le siège retrouve par la suite une place proche de celle qui était la sienne en devenant 20e dans la notice 7 ? Aucune source ne permet d'en préciser la raison ; l'erreur de copie pourrait expliquer ce phénomène[136].

La notice 4 revient donc globalement à la hiérarchie fixée par les notices 1 et 2. Il ne s'agit pas de la placer chronologiquement avant la notice 3, mais bien après, annulant ainsi la plupart des modifications opérées par les empereurs iconoclastes aux VIIIe-IXe siècles. Il ne s'agit cependant pas d'une réforme en profondeur et systématique : les erreurs existent et justifient sans doute la compilation rapprochée de la notice 5. La modification ne concerne en réalité que la disparition de Rhoina en Arménie (au 29e rang dans la notice 4), qui entraîne la montée d'un rang des sièges suivants.

Notice 7

La notice 7 marque un changement plus important pour la hiérarchie archiépiscopale que pour les métropoles. La volonté des autorités de rétablir une hiérarchie claire apparaît pleinement ici. Des archevêchés comme la Mésie ou la Scythie (respectivement aux 1er et 2e rangs dans les notices 2, 4 et 5) disparaissent ainsi au profit de sièges plus importants par leur histoire ou leur poids démographique ou politique. Que deviennent les sièges écartés ? Certains disparaissent tout simplement des notices (Mésie et Scythie) ; comme l'a noté J. Darrouzès, tous les archevêchés disparus appartiennent au même grand ensemble régional, puisqu'on trouve également les Rhodopes, la Thrace et la Zècchie[137]. D'autres deviennent métropoles, comme Mytilène : l'archevêché, précédemment classé entre le 13e et le 16e rang, devient le 49e siège métropolitain de la notice 7, signe vraisemblable d'une promotion

134. Amorion, Thèbes, Derkos, Catane et Rhègion.

135. Par exemple l'Isaurie (Séleucie), dont on a vu ci-dessus qu'il s'agissait bien d'une métropole et non d'un archevêché, ce que signale une correction apportée dans la notice 4 à l'erreur de la notice 3 ; l'Hellespont (Proconèse), mais cela est lié à la confusion évoquée ci-dessus avec Nèsos ; Sougdaïa, dont l'absence s'explique plus probablement par une erreur de copie dans le manuscrit que par une modification de son statut, car elle reste bien archevêché par la suite ; la Thrace (Charioupolis), dont la présence dans la notice 3 est une interpolation ; la Thrace/Europe (Derkos), qui réapparaît dans les notices postérieures.

136. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 39 : « Le rang de Selgè peut provenir d'un accident fréquent dans la copie des noms en colonnes. »

137. *Ibid.*, p. 72.

récente. Comme dans les autres notices, certains sièges voient leur position s'améliorer : dans les notices 4 et 5, Néapolis de Pisidie occupait le 39e ou le 40e rang pour monter ici au 19e rang.

L'origine géographique des nouveaux sièges est assez variée : cela concerne aussi bien Nikaia/Nikè (Hémimont) qu'Hydrous/Otrante en Italie (promu au rang de métropole dans la seconde moitié du Xe siècle), ou encore les îles par la promotion de Lèmnos, Leucade ou Corcyre. La Crimée, parallèlement à la perte de Nikopsis en Zècchie qui disparaît des notices, s'enrichit des sièges de Gotthie (46e rang), de Sougdaïa (47e rang, siège qui n'était apparu jusque-là que dans la notice 3) et de Phoulloi (48e rang)[138].

Parmi les nouveaux sièges, certains sont d'anciens évêchés, comme Chônai. Celui-ci n'apparaît pas comme tel dans les notices ; pourtant, la *Vie* du patriarche Ignace enregistre ce statut[139] ; cette modification, décidée par l'empereur, est réalisée par Phôtios au profit de Samuel, envoyé en ambassade auprès du pape Nicolas Ier quand il tenait le siège de la cité[140]. Selon J. Darrouzès, « la promotion d'un siège ne dépend pas de son rang antérieur, mais d'une décision arbitraire du pouvoir [...] ; ce n'est pas le "*protothronos*" d'une éparchie qui devient archevêque, mais un siège choisi dans le nombre et pour des raisons que seul l'acte de promotion pourrait dévoiler dans chaque cas »[141]. Ici, le statut de la cité change à la demande du patriarche pour l'un de ses fidèles qui lui sera directement soumis.

Dans les notices suivantes, Chônai cumule le titre d'archevêché et de métropole, mais sans suffragant[142]. Cette confusion s'explique facilement : le titre d'archevêque est honorifique, puisque dans la pratique le titulaire de ce siège est métropolite, comme l'attestent la correspondance anonyme du Xe siècle et les sceaux de Constantin au XIe siècle[143]. Comme on l'a vu pour Gangra, il n'y a pas d'incompatibilité entre les deux titres ; au VIIIe siècle déjà, Athènes avait retrouvé ce double statut par décision de Taraise[144].

Notice 8

Complément de la notice 7, la notice 8 compte peu de changements majeurs, mais tous les manuscrits de la notice ne fournissent pas les mêmes

138. Voir Zuckerman, *Pontic policy*.

139. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 516B = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 464 [462] ; statut confirmé par le sceau de Théoktistos au IXe siècle (ZV 2495a ; PMBZ 8054 et Theoktistos 16).

140. Sur Samuel, PMBZ 6503 et PBE Samuel 2. Le siège était auparavant soumis à Laodicée de Phrygie.

141. Darrouzès, *Notitiae*, p. 74.

142. Un seul suffragant lui est connu dans la notice 13, Chairétopa (Notitia 13[796]), attesté au XIe-XIIe siècle par les sceaux de Grégoire : L 533 (deux pièces) et *DOSeals* 3, 11.1.

143. L 1589 = *DOSeals* 3, 12.1 (deux pièces). Sur les titres épiscopaux, *supra*, p. 12.

144. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 373c ; voir Laurent, *Athènes et l'Illyricum*, p. 67-71.

données[145]. Il y a quelques modifications : la Gotthie passe de la 47e à la 46e place, de même que Sébastopolis (Abasgie), du 50e au 49e rang (mais le siège n'apparaît que dans deux manuscrits) ; à l'inverse, Corcyre passe de la 51e à la 52e ; mais selon les listes, le numéro d'ordre du siège est variable.

La liste compte quelques nouveaux sièges en fin de liste : Pharsala (53e rang)[146], Tamatarcha (54e), Zècchie/Matarcha (Matracha, 55e)[147], Tziménon/Kortzénè (56e)[148] et Euchaneia (57e)[149].

Notice 11

Comme pour la notice 8, la liste archiépiscopale de la notice 11 diffère d'un manuscrit à l'autre, ce qui complique l'identification de la hiérarchie. La comparaison avec les listes synodales du XIe siècle a permis à J. Darrouzès de noter, une fois encore, la différence importante qui pouvait exister entre la théorie des notices et la pratique synodale dans la hiérarchie des sièges[150].

Par rapport aux notices précédentes, les changements sont mineurs et la notice du XIe siècle maintient la hiérarchie du début du Xe siècle. Des sièges réapparaissent après avoir disparu des notices 7-8 ; l'évêché d'Anchialos (Rhodope/Europe) est ainsi promu archevêché au dernier rang (60e)[151].

Les métropoles

L'identification des métropoles s'avère *a priori* plus simple que celle des archevêchés, car elles sont plus souvent mentionnées dans les sources. Une difficulté supplémentaire apparaît néanmoins : la confusion dans les notices entre le nom de l'éparchie et celui de la métropole.

145. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 84 (reconstitution des variantes des différents états de la liste).

146. Suffragant de Larissa dans les notices 3, 7, 9 et 10, le siège est archevêché dans les notices 8 et 11, et se maintient comme tel jusqu'à la notice 16, avant d'être promu métropole sans suffragant. Le siège aurait donc été élevé au rang d'archevêché au Xe siècle.

147. Il y a ici confusion entre Tamatarcha et Zècchie/Matarcha dans la notice 8 ; dans les notices suivantes, le siège est simplement désigné comme celui de Matarcha (ou Matracha).

148. Ce siège est bien ici un nouvel archevêché, qui se maintient sous ce nom dans la seule notice 11. Au XIe siècle, le siège est évêché (sceau de Léon, L 813).

149. Le siège d'Euchaneia apparaît comme archevêché dans la seule notice 8 ; dans la notice 11, le siège est métropole sans suffragant, après avoir été confondu avec Euchaïta dans les siècles précédents. Le siège d'Euchaïta/Euchaneia est donc dédoublé au Xe siècle, malgré un point commun, le culte de saint Théodore (voir OIKONOMIDÈS, *Théodore*) ; Euchaïta devient métropole (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, no 558 [527]). L'indépendance du siège d'Euchaneia est attestée en 1054, quand signe au synode Nicolas, également syncelle. Cela confirme bien la datation de la notice 11 au XIe siècle. Voir DARROUZÈS, *Remarques*, p. 215-221.

150. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 125-127.

151. On peut également imaginer que l'ajout d'Anchialos en fin de liste viendrait simplement corriger l'oubli de sa mention à son rang précédent (entre le 18e et le 23e selon les notices).

Le nombre total de métropoles d'après les notices est le suivant :

Notice épiscopale	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Nombre total des métropoles	41	48	34	43	46	51	64	56	57	85

Notices 2 et 3

La notice 2 compte 41 éparchies. Aux 33 métropoles anciennes de la notice 1[152] s'ajoutent ici huit nouvelles éparchies : quatre, sans numéro, sont intercalées entre Chalcédoine et la Pamphylie, et quatre autres, numérotées (38 à 41) viennent en fin de liste après Hiérapolis. À l'exception de la Crète, ces nouveaux sièges sont tous occidentaux, signe de l'intégration dans la hiérarchie et dans les notices de la nouvelle géographie ecclésiastique après le rattachement voulu par Léon III : Corinthe, la Sicile et Thessalonique sont intercalées dans la liste aux rangs 11 à 13 ; Athènes, Patras, Larissa et Philippes (Macédoine Première) ajoutées en fin de liste.

J. Darrouzès a dressé un double constat intéressant à propos des noms qui désignent ces métropoles/éparchies : d'une part, la confusion entre le nom de la métropole et celui de son éparchie à propos de Gortyne et de Syracuse[153] ; d'autre part, l'utilisation de noms anciens et de noms nouveaux, ce qui constitue « une première ébauche de la nomenclature byzantine, qui se détache [...] de la nomenclature de l'Empire romain et des conciles »[154].

Il y a en effet des confusions dans le choix des noms des éparchies. Conservatrice, l'Église garde parfois les noms des anciennes provinces romaines pour désigner ses circonscriptions alors même que ces noms ont disparu, parfois remplacés par le nom des thèmes ; on ne retrouve d'ailleurs ces noms anciens en usage que dans les sources ecclésiastiques. C'est le cas de la Phrygie : la Phrygie Pakatianè est le nom antique et encore utilisé parfois dans les notices, alors que les sources d'époque byzantine évoquent la Phrygie Kapatiana (ou Kapatianè)[155]. Cela ne concerne pas uniquement le nom des provinces, mais aussi des suffragants. Les notices peuvent ainsi donner plusieurs variantes pour un même siège, qui correspondent le plus souvent au nom antique et au nom médiéval de la cité[156].

Avec 48 métropoles, la notice 3 enregistre d'importantes variations. Il faut noter la disparition de Mélitène, avant que le siège réapparaisse dans les

---

152. Notitia 1, p. 204^{6}-205^{38} ; sur ces 33 métropoles, DARROUZÈS, *Variations numériques*.

153. Notitia 2^{10} et 2^{12}.

154. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 14.

155. Par commodité, et parce que c'est le nom le plus courant (notamment dans la bibliographie), nous conservons le nom de Pakatianè ; voir *TIB* 7, p. 48-49.

156. Cela ne se limite pas aux notices, car on le constate dans d'autres sources comme dans la bibliographie ; c'est par exemple le cas en Carie, dont la métropole Stauropolis (nom fourni dès la notice 1) est souvent appelée de son ancien nom, Aphrodisias (NESBITT, *Aphrodisias*).

notices postérieures. L'absence d'une représentation de cette métropole au concile de 787 pourrait sans doute expliquer cette absence dans la liste si le compilateur a puisé ses informations dans celle de Nicée II[157].

L'éparchie de Nèsos (Syracuse) disparaît pour être remplacée, plus judicieusement, par l'éparchie de Sicile avec Syracuse comme métropole, classée au 38e rang ; on a ici le signe d'une amélioration de la connaissance de la hiérarchie des sièges occidentaux par rapport à la notice précédente. Cela se confirme avec l'apparition de nombreux sièges, tous occidentaux à l'exception de la Gotthie et de Chypre (Konstantia/Salamis)[158] : la Sardaigne (14e rang), présente uniquement dans cette notice[159] ; l'Épire Première avec Dyrrachion (15e rang) ; la Vieille Épire avec Nikopolis (29e rang) ; Sardique et l'Épire Première avec Céphalonie (44e et 45e rangs) ; la Sicile et la Calabre, après la Phrygie Pakatianè au 36e rang[160].

Plusieurs sièges sont rétrogradés, par insertion de nouveaux sièges comme on vient de le voir, ou par une décision (impériale ou patriarcale) dont la raison nous échappe. C'est le cas de Corinthe, qui passe du 11e au 46e rang pour remonter ensuite de quelques sièges et tenir à partir de la notice 7 un rang plus ou moins fixe. Sébastée recule de la 15e à la 31e place pour remonter ensuite, Philippoupolis (Thrace) de la 32e à la 41e place (le siège oscille ensuite entre ces deux rangs) et Markianoupolis du 36e au 42e rang, pour revenir ensuite à la 32e place. Dans le cas de Tyane (de la 18e à la 16e place), de Laodicée et Synada (des 25e et 26e rangs aux 24e et 25e) ou encore de Rhodes (de la 34e à la 33e place), c'est l'insertion de nouveaux sièges qui

157. C'est l'idée de J. Darrouzès (*Notitiae*, p. 23), qui rejoint notre hypothèse d'une compilation à placer entre le milieu et la fin du VIIIe siècle. La disparition des listes du concile de Hiéreia en 754 empêche de vérifier si le siège de Mélitène était représenté au concile et donc si l'on peut émettre, sur la même base que J. Darrouzès à propos du concile de 787, une hypothèse semblable pour 754. En réalité, comme nous l'avons déjà souligné, il faut garder à l'esprit que la notice ne constitue pas un tout cohérent : les éléments qui la composent peuvent avoir été compilés à des moments différents (voir les deux notes suivantes).

158. La présence de Chypre dans la notice (alors que le siège est absent des autres notices, à l'exception d'une addition dans la liste des éparchies de la notice 10) pourrait être liée à la participation de son métropolite au concile de 787 ; le représentant, Constantin (PMBZ 3846 et PBE Konstantinos 32), a alors le titre ancien et honorifique d'archevêque puisque l'Église de Chypre est autonome ; cependant, l'intégration de l'éparchie dans la liste de la notice 3 est logique puisque l'Église compte plusieurs évêchés suffragants (Notitia 3[143-159]).

159. Notitia 3[19]. Thomas, métropolite de Sardaigne avec le titre d'archevêque (PMBZ 8445 et PBE Thomas 8), est représenté au concile de 787 par Épiphane, diacre de l'Église de Catane (PMBZ 1565, PBE Epiphanios 3 et PIB Epiphanius[27]). Sur la présence de l'Église grecque en Sardaigne, on sait peu de choses ; voir *ODB* III, p. 1842-1843 ; JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 351 et bibliographie p. 370.

160. La présence d'une partie de ces sièges serait, selon J. Darrouzès (*Notitiae*, p. 22), liée à des erreurs de maladresse et d'improvisation dans la compilation de la notice, qui tire ses sources de plusieurs listes (listes conciliaires et ecclésiastiques mais aussi listes civiles).

entraîne ces décalages. En revanche, pour certains sièges comme Mokissos (de la 30e à la 18e place), la montée est plus spectaculaire.

La notice 3 reflète la situation ecclésiastique du VIIIe siècle ; sa composition reposerait en partie sur les listes du concile de 787, mais cela ne peut se démontrer pour certaines régions ; la compilation de la notice est donc bien à placer entre le milieu du VIIIe siècle (peut-être sur la base des listes de Hiéreia) et la fin du siècle.

Notice 4[161]

La notice 4 marque un retour à la hiérarchie antérieure à l'époque iconoclaste, comme on l'a vu pour la liste des archevêchés. Le nombre de métropoles diminue pour atteindre 34 sièges : les listes des notices 1 et 4, à l'exception de l'ajout en finale d'Amorion, sont similaires[162] et la comparaison des notices 2 et 4 donne un résultat proche.

La liste de la notice 4 comporte deux particularités. Tout d'abord, l'ajout sans numérotation des sièges occidentaux en fin de la liste en lieu et place, dans la notice 3, de leur intégration à la liste : Thessalonique, Syracuse, Crète, Corinthe, Rhègion, Nikopolis, Athènes et Patras[163] ; on retrouve alors, comme nous l'avons dit, un état proche des notices 1 et 2.

Ensuite, il faut signaler quelques modifications par rapport à la notice 3 : la disparition de Dyrrachion jusqu'à sa réintégration dans la notice 7 ; la réapparition au 13e rang de Mélitène ; l'apparition, outre de Sylaion par union avec Pergè au 25e rang[164], de la métropole d'Amorion au 34e rang (c'est-à-dire après les métropoles anciennes), même si cette addition n'apparaît pas dans tous les manuscrits[165].

Amorion, capitale du thème des Anatoliques, est évêché au concile de Nicée II si l'on en croit le titre de son représentant, Théodose[166]. La notice 2 enregistre le siège comme archevêché tout en intégrant dans les éparchies les suffragants du siège[167]. Au début du IXe siècle, Eudoxe, compagnon de

161. Dans le tableau des éparchies, la mention « add. » pour la notice 4 signale l'ajout des anciens sièges sous juridiction romaine ; ils ne possèdent cependant pas de numérotation dans la notice, car ils sont mentionnés après la liste nue des métropoles (Notitia 4, p. 249).

162. Notitia 1^{6-38} et Notitia 4^{6-39}.

163. Notitia 4, p. 249, recension des ms. MNOP (voir *ibid.*, n. 39), introduite par une phrase précisant qu'il s'agit ici des sièges anciennement romains passés dans l'orbite de Constantinople : « Εἰσὶ δὲ οἱ ἀποσπασθέντες ἐκ τῆς ῥωμαϊκῆς διοικήσεως, νῦν δὲ τελοῦντες ὑπὸ τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως, προστεθέντες τῇ συνόδῳ Κωνσταντινουπόλεως διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κατέχεσθαι τὸν πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης. »

164. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 38 ; sur les unions de sièges, voir ID., *Remarques*, p. 231-236.

165. ID., *Notitiae*, p. 38.

166. PMBZ 7846 et PBE Theodosios 14 ; son sceau (L 502 = *DOSeals* 3, 88.4) atteste également son titre d'évêque.

167. Notitia 2^{77} et Notitia $2^{300-307}$.

lutte d'Euthyme de Sardes face à Léon V, est métropolite[168] : la cité a donc été promue au rang de métropole à la fin du VIII[e] siècle.

Notice 5

La notice 5, avec 43 éparchies et métropoles, établit une hiérarchie presque similaire à celle de la notice 4. Dans la continuité des notices précédentes, les sièges occidentaux ajoutés dans la notice 4 sans numérotation le sont également dans la notice 5. À la liste s'ajoute seulement Larissa, absent de la notice 4 mais présent dans les notices 2 et 3. La notice 5 apparaît comme une notice brève composée à la suite ou parallèlement aux notices anciennes.

Il faut également noter la disparition d'Amorion ; l'explication fournie par J. Darrouzès d'une omission dans certains manuscrits est la plus vraisemblable[169], car le siège est présent dans toutes les autres notices. Ces légères modifications permettent de confirmer que la rédaction de la notice 5 est postérieure à celle de la notice 4, ou du moins parallèle, mais avec le souci de tenir compte de l'exactitude de la hiérarchie.

Notice 6

Notice brève ne listant que les métropoles, la notice 6 en recense 46. Il y a quelques variantes par rapport à la notice 5 : aux 33 métropoles anciennes s'ajoutent en fin de liste trois métropoles orientales – Trébizonde et Séleucie, entre lesquelles s'intercale Amorion, réintégrée dans la hiérarchie après son absence de la notice 5 – et dix métropoles occidentales, introduites par une courte note précisant qu'il s'agit bien de sièges occidentaux[170]. Parmi ces derniers figure Hydrous, devenu métropole sous Nicéphore Phocas ; cela permettrait de placer la rédaction de la notice dans le dernier quart du X[e] siècle. Cette hypothèse pourrait être contredite par la disparition de Gortyne. La Crète avait été conquise par les Arabes jusqu'à sa reprise par Nicéphore Phocas en 961 ; cela expliquerait également l'absence du siège dans la notice 7 et sa réintégration dans la notice 8 au X[e] siècle ; cependant, on s'explique mal alors la présence de la Crète dans les notices 4 et 5. Il y a ici un évident problème de composition ou de conservatisme dans les listes.

---

168. Les sources (notamment les *Vies* d'Euthyme et de Théophylacte de Nicomédie) confirment ce titre : PMBZ 1643 et PBE Eudoxios 2. Le titre honorifique d'archevêque semble cependant être toujours utilisé, comme en témoigne un sceau d'Eudoxe au début du IX[e] siècle (ZV 1879). Des sceaux postérieurs confirment le statut métropolitain : sceaux de Constantin (ou Constance, L 1748), Théoktistos (ZN 750) et Théophane (ZN 754, également syncelle), tous trois aux X[e]-XI[e] siècles. Le seul cas d'Amorion montre toute la complexité des notices. Enregistrant le siège comme métropole, la notice 2 pourrait donc avoir été partiellement (re)composée vers la fin du VIII[e] siècle.

169. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 48.

170. Notitia 6[37] : « Εἰσὶν καὶ οἱ ὑπὸ τὴν Δύσιν. »

Des sièges sont rétrogradés dans la liste, le plus souvent par inversion des sièges entre eux : Corinthe passe de la 38e à la 43e place, Thessalonique du 35e au 39e rang, Sébastée de la 11e à la 13e place par inversion avec Mélitène, de la 13e à la 11e place. La notice 6 est donc marquée par un certain désordre lié à sa composition[171], désordre auquel va mettre fin la notice 7.

Notice 7

Avec 51 métropoles, la notice du patriarche Nicolas Mystikos montre une augmentation sensible des sièges par rapport aux notices antérieures, en particulier parce que la notice « consiste à donner l'ordre hiérarchique des métropoles en y insérant les métropoles occidentales [tout en fixant] le rang des métropoles nouvelles créées en Orient »[172].

Plusieurs sièges ont disparu de la notice 7. Hydrous est absent de la liste mais apparaît dans la liste des archevêchés ; le siège réapparaît comme métropole dans la notice 8, avec confusion du statut du siège, puisque la cité est enregistrée comme archevêché et métropole. Mélitène, au 11e rang de la notice 6, est remplacé à cette place par Sébastée ; on pourrait supposer, peut-être, une fusion des métropoles en un seul siège, mais cela est infirmé par la réapparition de Mélitène dans la notice 8.

Les sièges soumis à Markianoupolis et à Phasis disparaissent des listes ; l'éparchie de Lazique est désormais contrôlée par Trébizonde[173]. L'éparchie d'Achaïe disparaît pour être remplacée par celle du Péloponnèse : Patras reste bien métropole, seul le nom de l'éparchie a changé.

Quelques sièges sont rétrogradés : Claudiopolis passe au 17e rang par remontée de Thessalonique au 16e rang ; les sièges qui suivent Claudiopolis subissent le même traitement, tout comme ceux qui suivent Mokissos, qui chute de la 26e à la 29e place, et Philippoupolis (Thrace) du 28e au 36e rang.

Les métropoles jusqu'ici sans numéro d'ordre – Corinthe, Sébastée, Trébizonde, Séleucie, Syracuse, Rhègion, Nikopolis, Athènes, Larissa et Philippes (Macédoine) – en possèdent désormais un. Ce mouvement marque donc la reconnaissance définitive de ces sièges dans la hiérarchie par leur classement précis dans la liste.

Quelques métropoles, apparaissant logiquement en fin de liste, sont également créées[174]. D'anciens archevêchés sont promus : c'est le cas de Smyrne, Kotyaeion, Catane, Mytilène et Euchaïta[175]. D'autres sièges en revanche apparaissent directement dans la liste des métropoles : c'est le cas

---

171. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 51.

172. *Ibid.*, p. 71.

173. *Ibid.*, p. 72.

174. Il faut également noter la réapparition de Dyrrachion (Épire Première) au 42e rang, présent dans la notice 3 mais absent des notices 4 à 6.

175. Sur ce dernier siège, voir DARROUZÈS, *Remarques*, p. 215-221.

de Santa Severina, Kamachos et Néai Patrai. La notice 7 établit donc une hiérarchie plus claire par rapport aux notices antérieures ; on entre donc bien ici dans une autre période de l'histoire de la hiérarchie : la hiérarchie semble alors, au moins pour un temps, globalement fixée.

Notice 8

Par comparaison avec la notice 7, la notice 8 enregistre un nombre plus important de métropoles (65 au lieu de 51) ; les ajouts apparaissent surtout en fin de liste. Avant Euchaïta, finale de la notice 7 et au 54e rang de la notice 8, on note l'apparition de Mélitène (13e rang), Smyrne (confondue avec Séleucie au 32e rang)[176], Philippoupolis de Rhodope (41e) et Gortyne (46e) – insertions qui causent la rétrogradation des sièges suivants. Après Euchaïta viennent s'ajouter successivement Amastris, Samosate, Chônai, Hydrous, Keltzènè, Taron/Ktorzè[177], Colonée, Thèbes, Serrès et Pompéïoupolis, jusque-là absents de la liste des métropoles, à l'exception d'Hydrous.

Notice 9

Avec la notice 9, on revient à une hiérarchie plus proche de la notice 7. Le nombre de sièges diminue pour atteindre un total de 56 métropoles. Les manuscrits montrent des variantes dans la liste[178], et l'on repère ainsi quelques changements significatifs par rapport à la hiérarchie antérieure. Il faut rappeler que la notice 9 ne comporte pas de liste nue des métropoles : celles-ci nous sont connues par la liste des éparchies.

Disparaissent, parfois pour réapparaître dans les notices suivantes, les sièges de Gortyne, Syracuse, Philippoupolis (Thrace) ainsi que les derniers sièges de la liste de la notice 8 (Taron/Ktorzè, Colonée, Thèbes, Serrès et Pompéïoupolis) – modifications qui affectent l'intégralité de la liste par la remontée d'un certain nombre de sièges : Corinthe, Thessalonique et Dyrrachion retrouvent leur classement antérieur et Philippoupolis (Thrace) revient au 39e rang, qu'elle occupait dans la notice 7.

Notice 10

La notice 10, avec 57 métropoles, est proche de la précédente ; cependant, les variations entre les manuscrits compliquent l'analyse[179]. Il faut noter ici les rares changements opérés par rapport à la notice 9. Samosate, anciennement rangée au 53e rang, disparaît de la liste, entraînant la remontée des sièges suivants ; Gortyne réapparaît probablement après la reconquête de Chypre en 961, et obtient le 30e rang au lieu de la 46e place

176. Id., *Notitiae*, p. 83.

177. Sur Samosate (Asmosaton), Keltzènè et Taron/Kortzè, voir *ibid.*, p. 83.

178. *Ibid.*, p. 88-91.

179. Longue analyse des variations et des quatre principales recensions dans *ibid.*, p. 95-103.

dans la notice 8 ; Colonée retrouve son rang de métropole tout en gagnant quelques places dans la hiérarchie par rapport à la notice 8 (de la 61e à la 55e place). Enfin, selon les variations entre les recensions des manuscrits, il faut noter une confusion : au 13e rang, Syracuse et Mélitène occupent la même place, de même que Gortyne et Séleucie au 30e rang[180].

Notice 11

Avec 85 métropoles, la notice 11 enregistre les modifications de la hiérarchie au XIe siècle[181] ; près d'une trentaine de sièges – dont beaucoup n'avaient jamais été métropoles – est intégrée en fin de liste après Colonée[182]. Thèbes, Serrès et Pompéïoupolis retrouvent en revanche leur rang (respectivement 59e, 60e et 61e) après leur absence des notices 9 et 10.

Les autres sièges étaient évêchés ou archevêchés ; leur élévation est liée au contexte du XIe siècle. Leur apparition dans les sources date des années 1032-1094[183] : il s'agit bien là de l'intégration des sièges des métropolites venus à Constantinople au XIe siècle, comme le montre la fréquentation plus importante du synode de la capitale. C'est donc ici un état de la liste postérieur au début du XIe siècle et antérieur aux réformes ecclésiastiques des Comnènes au XIIe siècle.

Approches régionales et maillage du territoire

Les variations de la hiérarchie principale par l'étude des notices confirment ce que les textes nous font connaître de la situation des métropolites et archevêques dans l'Empire du XIe siècle : une concentration renforcée dans la capitale par l'attribution d'un statut ecclésiastique élevé à des sièges que leurs titulaires occupent de façon moins régulière. Les notices permettent également d'étudier le maillage du territoire : après avoir dressé le constat d'un certain parallélisme entre le réseau urbain et le réseau épiscopal puis présenté rapidement la répartition globale des grands sièges, nous nous intéresserons aux grands ensembles régionaux de l'Empire en étudiant les évolutions de la hiérarchie de chaque éparchie[184].

---

180. *Ibid.*, p. 108-109 sur ces cas.

181. Cela est visible par l'intégration à la notice de nombreuses métropoles connues par les listes des synodes tenus au XIe siècle ; voir *supra*, p. 50-51.

182. On en trouvera la liste complète dans le tableau des métropoles en annexe.

183. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 122-123.

184. Le découpage régional que nous suivons ici s'inspire de celui opéré par la Kommission für die *Tabula Imperii Byzantini* de l'Österreichische Akademie der Wissenschaften de Vienne ; il prend également en compte le poids de chaque éparchie en termes d'évêchés. Dans l'une de ses nombreuses études des notices, J. Darrouzès s'est intéressé aux variations des évêchés au sein des 33 métropoles anciennes (en réalité 32, puisque Chalcédoine n'a pas de suffragant) dont la liste est stable dans les notices (*Variations numériques*, p. 10-27) ; nous

Réseau urbain, réseau épiscopal et répartition des sièges à l'échelle de l'Empire

Dans l'œuvre de Philothée comme dans le décret de promulgation de la notice 7 quelques années plus tard, un évêché est assimilé à une ville[185] ; dans les deux cas, c'est le terme πόλις qui est utilisé, alors qu'on le trouve moins régulièrement dans les autres sources pour décrire le monde urbain mésobyzantin. Le réseau épiscopal correspond donc bien au réseau urbain d'origine, mais y a-t-il encore adéquation à l'époque mésobyzantine entre le réseau épiscopal et le réseau urbain, profondément remodelé depuis l'Antiquité tardive ? Certaines villes, pourtant évêchés, sont absentes des notices épiscopales. Cela tient d'abord à la nature de ces textes qui comptent de nombreuses erreurs ou approximations. C'est le cas de l'évêché de Rhodopolis en Chaldie, attesté par un sceau[186]. La ville, absente du Synekdèmos au VIe siècle, apparaît dès la notice du Pseudo-Épiphane puis disparaît après la notice 4 au IXe siècle[187].

À partir du VIIIe siècle, le réseau épiscopal se reconstitue partiellement dans certaines régions où les sièges n'étaient plus occupés ; ce mouvement va grandissant jusqu'au XIe siècle avec la multiplication des créations de sièges. Le Sud des Balkans, par exemple, est progressivement rechristianisé après les invasions slaves : la création de métropoles grecques en lieu et place des sièges anciennement romains entraîne la multiplication d'évêchés dépendant de ces métropoles. C'est le cas des suffragants d'Athènes (Hellade), de Patras (Péloponnèse) et de Larissa (Hellade/Thessalie). Ces trois éparchies voient leur réseau épiscopal se densifier à partir de la notice 7, témoignant ainsi de la création de sièges aux IXe-Xe siècles[188].

Il y aurait donc ici la volonté de redonner à la péninsule balkanique le caractère chrétien qu'elle avait perdu aux yeux des autorités byzantines. On retrouve dans le *De Thematibus* de Constantin Porphyrogénète des listes comparables des cités de Macédoine ou du Péloponnèse[189] : pour l'empereur,

---

optons de notre côté pour une approche géographique et non hiérarchique des sièges. Nous citons systématiquement l'étude sur les variations numériques et renvoyons le lecteur aux introductions des notices où J. Darrouzès commente les évolutions de chaque éparchie.

185. *Klètorologion* de Philothée, p. 234-235 ; Notitia 7, p. 270-271.

186. Sceau de l'évêque Jean aux Xe-XIe siècles (L 669).

187. Notitia 1[414], 2[483], 3[577] et 4[435].

188. Sous Athènes, la notice 7 (Notitia 7[496-506]) enregistre 10 évêchés suffragants, qui se maintiennent jusqu'à la notice 10 ; sous Patras, six suffragants (Notitia 7[549-555]) ; sous Larissa, dix suffragants (Notitia 7[564-574]), et l'une des recensions de la notice 10 en enregistre six supplémentaires (Notitia 10[775-795]).

189. Constantin Porphyrogénète, *De Thematibus*, p. 88-90. Pour la Macédoine, Constantin donne la liste suivante : Éparchie de Macédoine Première : Thessalonique, Pella, Europe, Dios, Berrhoia, Éordaia, Édesse, Kella, Almopia, Héraclée Lakkos, Antania, Gémindos, Nikèdès, Diobouros, Idoménè, Bragoulos, Primana, Maroneia, Amphipolis, Néapolis, Apollonia, Topeiros qui est maintenant Rhousion, Nikopolis, Ithapolis, Akanthos,

métropoles et évêchés sont assimilés aux cités qui tissent le maillage urbain de l'Empire. Les comparaisons peuvent être multipliées entre les notices épiscopales et le *De Thematibus* : dans tous les cas[190], on constate une hiérarchie parallèle entre le réseau urbain et le réseau épiscopal. Cela est particulièrement net, par exemple, pour les éparchies de Thrace, dont Constantin donne le détail[191]. L'auteur écrit s'inspirer du Synekdèmos, ce qui pourrait refléter un réseau ancien ; ce n'est pourtant pas le cas et le dense réseau urbain que Constantin évoque pour la Thrace est confirmé par les notices, notamment par les listes des archevêchés, nombreux dans l'arrière-pays de Constantinople pour protéger la capitale par la construction de *kastra* et l'installation de pouvoirs-relais dans ces cités.

Si dans certaines régions il semble que les deux réseaux soient en adéquation, ce n'est pas partout le cas. L'étude de P. Culerrier sur les évêchés de l'éparchie d'Éphèse vient nuancer cette idée. Selon lui, l'équivalence entre ville et évêché n'est qu'apparente : si toutes les villes de la région sont bien des évêchés, tous les évêchés ne peuvent être considérés comme des villes, comme en témoignent les noms de ces localités qui n'étaient que de simples bourgades (*kômai*)[192]. Il y a donc bien une certaine ambiguïté autour de l'adéquation entre villes et évêchés, comme en témoignent entre autres les diverses dénominations des sites urbains – *kômè*, *kastron* ou encore *polis*[193].

Kéréopyrgos, Berpè, Aralos, Dioklètianoupolis, Sébastopolis. Éparchie de Macédoine Seconde : Stoloi, Argos, Eustraion, Pélagonia, Bargala, Kélainidion, Armonia, Zapara. Éparchie de Thessalie : Larissa, Dèmètrias, Thèbes, Échinos, Lamia, Trikkè, Gomphoi, Hypatè qui est maintenant Néai Patrai, Mètropolis, Césarée, Pharsala, Bouraminsios, Iôannoubios, l'île de Skythos, l'île de Skopèlos, l'île de Péparèthos (p. 88[33-44]). Pour le Péloponnèse, il liste, après la métropole Corinthe, Sikyon, Argos, Lacédémone de Laconie et ancienne Sparte, et Patras est l'autre métropole (p. 90[5-6]).

190. On trouve dans l'œuvre de Constantin, en plus de la Macédoine et du Péloponnèse, le détail des thèmes et provinces des Anatoliques, d'Opsikion, des Optimates, des Bucellaires, de Paphlagonie, de Chaldie, de Chypre, de Samos, de Thrace, de Thessalonique, de Nikopolis, de Dyrrachion, de Longobardie et de Cherson.

191. *Ibid.*, p. 85[46]-86[48-60] : Éparchie de Thrace ou d'Europe : Eudoxioupolis, Héraclée, Arkadioupolis, Bizyè, Panion, Ornoi, Ganos, Kallipolis, Mèrizos, Saltikè, Sabada, Aphrodisias, Apros, Koilia (Kyla). Éparchie de Rhodope : Parthikopolis, Héraclée du Strymnon, Ainos, Maximianoupolis, Serrès, Philippes, Traïanoupolis. Éparchie d'Hémimont : Adrianoupolis, Anchialos, Débeltos, Ploutinoupolis, Tzoïda. Éparchie de Thrace : Mestikos et Akontisma, Philippoupolis, Berrhoia, l'île de Thasos, l'île de Samothrace. Éparchie de Mysie (Scythie) : Tomis, Dionysioupolis, Akraï, Kallatis, Istros, Konstantiana, Zelpa, Tropaion, Axioupolis, Kapidaba, Karsos, Trosmis, Nobiodounos, Aigissos, Almyris.

192. CULERRIER, *Éphèse*, p. 161-162 ; l'auteur cite l'exemple de Maschakômè, siège qui apparaît dans toutes les notices comme suffragant d'Éphèse.

193. Voir *infra* p. 128.

À l'échelle de l'Empire, sur les frontières duquel l'Église calque son organisation, l'analyse des notices permet de se faire une idée de la répartition des sièges épiscopaux. La notice 7 montre la forte prédominance de l'Orient et particulièrement de l'Asie Mineure avec près de deux tiers des sièges de tous statuts. À ces métropoles orientales sont soumis de nombreux évêchés. On constate une différenciation nette dans la répartition des sièges : l'Ouest de l'Asie Mineure est bien mieux desservi par un réseau dense de petites cités épiscopales. Certaines éparchies comptent de très nombreux évêchés, comme la métropole d'Éphèse (plus de 30 suffragants au Xe siècle), la Lydie (26 suffragants dans la notice 11), la Lycie (38 suffragants selon la notice 3 et 36 selon la notice 11), la Carie (près d'une trentaine) ou encore les éparchies de Phrygie qui, sous les métropoles de Laodicée, Synada, Hiérapolis, Amorion et Kotyaeion, comptent plus de 70 suffragants.

En Occident, on distingue deux régions principales : la Thrace et l'arrière-pays de Constantinople, essentiellement dotés d'archevêchés placés sous le contrôle direct du patriarche[194] ; le Péloponnèse, où les métropoles, avec leurs suffragants, sont plus nombreuses. Dans ces deux zones, l'on constate une implantation locale plus forte que dans d'autres zones de l'Occident byzantin, en particulier le Nord et l'Ouest des Balkans.

Enfin, les zones côtières de la mer Noire, comme le Nord de l'Anatolie, sont plus propices à l'installation d'évêchés, qui sont autant de débouchés et de voies de départ pour les routes commerciales, terrestres et maritimes.

La répartition globale des sièges de la hiérarchie montre donc trois grands ensembles régionaux où est implanté l'essentiel des sièges : l'Ouest de l'Asie Mineure, la Thrace et le Péloponnèse. Cela n'étonne pas, puisque ce sont là les trois principales zones de peuplement et de développement économique de l'Empire autour de son centre, Constantinople.

Asie Mineure et mer Noire

La partie orientale du monde byzantin, noyau vital de l'Empire, est celle qui compte le plus de sièges épiscopaux. Ce phénomène n'est pas nouveau à l'époque mésobyzantine, même si les conquêtes arabo-musulmanes du VIIe siècle ont considérablement réduit le territoire oriental de l'Empire, dessinant ainsi une nouvelle géographie ecclésiastique[195].

---

194. L'absence de province ecclésiastique soumise à l'autorité directe du patriarche entraîne la multiplication des archevêchés dans les régions proches de la capitale.

195. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 28-32.

L'Asie Mineure occidentale

L'Asie Mineure occidentale compte quelques-uns des sièges les plus anciens et les plus prestigieux de la hiérarchie ecclésiastique, organisée autour de dix métropoles (dont trois sans suffragant) et de six archevêchés, classés ici par ordre de préséance dans les notices :

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Éphèse	Not. 2-11	Chalcédoine	Not. 2-11	Smyrne	Not. 2-5
Cyzique	Not. 2-11	Apamée	Not. 11	Apamée	Not. 2-11
Sardes	Not. 2-11	Abydos	Not. 11	Parion	Not. 2-11
Nicomédie	Not. 2-11			Milet	Not. 2-11
Nicée	Not. 2-11			Kios	Not. 2-11
Stauropolis	Not. 2-11			Germè	Not. 7, 8, 11
Smyrne	Not. 7-11				

Éphèse (Asie)

L'éparchie d'Asie, contrôlée par la métropole d'Éphèse (auj. Efes) avant la création de la métropole de Smyrne (auj. İzmir), est l'une des plus denses de la hiérarchie puisqu'elle compte près de 40 sièges dans les notices[196]. Les variations sont peu nombreuses et la chute à 34 sièges dans la notice 7 est notamment liée au transfert de trois sièges à la métropole de Smyrne au IXe siècle : Phocée, Magnésie du Sipyle (Magnèsia Anèlios) et Klazoménai.

Comme pour l'ensemble des notices, la liste des suffragants d'Éphèse montre le conservatisme de ces textes et la stabilité de la hiérarchie. Les raisons du classement ne sont pas claires : si pour certaines régions il suit un ordre logique[197], dans le cas de l'Asie comme pour beaucoup d'éparchies, le

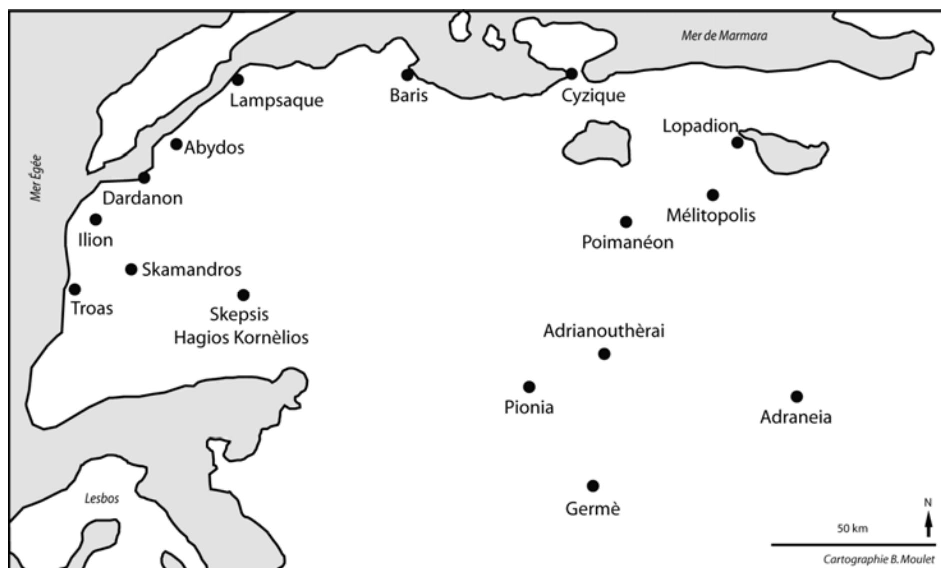
196. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 10. Il s'agit, d'après l'ordre de préséance de la notice 2, d'Hypaipa, Tralles, Magnésie du Méandre, Élaia (Élée était encore une cité au VIe siècle et devient ensuite une *kômè* ; lieu de naissance de Pierre d'Atroa ; voir KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 93), Atramyttion (Adramyttion ; sceaux de Georges au XIe siècle, L 273, et de Serge au XIe-XIIe siècle, L 272 = *DOSeals* 3, 3.5), Assos, Gargara, Mastaura, Kaloè, Brioula, Pitana (sceau de Léon aux Xe-XIe siècles, L 283), Myrina, Phocée, Aurèlioupolis (Péribolon), Nysa, Maschakômè, Mètropolis, Baréta, Magnésie du Sipyle (Magnèsia Anèlios), Aninata, Pergame, Anaia (sceau de Grégoire dans la première moitié du VIIIe siècle : L 290 = ZV 2878 = *DOSeals* 3, 6.1), Priène, Arkadioupolis, Néa Aulè, Dios Hiéron (Pyrgion, nom également attesté sur les sceaux de Nicéphore au XIe siècle : L 294 = *DOSeals* 3, 31.2, et L 295 = *DOSeals* 3, 31.3), Augaza (Algiza), Sion (Sia), Kolophon, Lébédos, Téos, Érythra (sceau de Michel au début du XIe siècle, L 297), Klazoménai, Antandros (Attandros), Théodosioupolis, Perpérinè, Kymè (Cumes ; sceau de Philothée aux Xe-XIe siècles, L 298 = *DOSeals* 3, 20.1 ; sceau de Théodore, évêque et syncelle au XIe siècle, L 299) et Palaïoupolis. S'y ajoutent Thyraia et Chliara en finale de la notice 10. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 693-738 ; FEDALTO, *HEO*, p. 117-137 ; CULERRIER, *Éphèse*, p. 153-160.

197. C'est le cas déjà mentionné de la Sicile (PRIGENT, *Sicile*, p. 22 et n. 110.).

classement « n'est pas géographique et n'est pas lié non plus à l'ancienneté de fondation des sièges »[198] ; on ignore donc la façon dont il fut opéré.

Cyzique (Hellespont)

Située sur la rive méridionale de la mer de Marmara, Cyzique (auj. Balkız près de Erdek) compte une quinzaine de suffragants[199], dont certains changent ensuite de statut ; c'est le cas de Germè, archevêché dès la notice 7, ou d'Abydos, métropole sans suffragant à partir de la notice 11 bien que le siège figure toujours en doublet comme suffragant jusque dans la notice 13.



Carte 1 : Hellespont[200]

De la liste initiale, comptant 13 suffragants, on constate peu de variations hormis les deux susmentionnées ; leur disparition est compensée par

198. Culerrier, *Éphèse*, p. 150.

199. Darrouzès, *Variations numériques*, p. 12. Notice 2 : Germè, Poimanéon (Poimanénon, sceau de Philothée au xie siècle, L 1604 = *DOSeals* 3, 66.1), Okè, Baris, Adrianouthèrai (Adrianou Thèrai ; sceau de Basile dans la première moitié du xie siècle : ZN 955), Lampsaque, Abydos, Dardanon, Ilion, Troas, Pionia, Mélitopolis-Lopadion et Adraneia (ou Adrania ; sceaux de Jean au tournant des ixe et xe siècles, ZN 821, de Constantin et de Théophylacte aux xe-xie siècles, ZN 800 et L 362, et de Jean au xie siècle, L 363 = *DOSeals* 3, 41.1). Listes : Le Quien, *OC* I, col. 767-790 ; Fedalto, *HEO*, p. 141-149 ; pour Poimanéon, Mélitopolis-Lopadion et Adraneia : Cheynet, *Époque byzantine*, p. 348-349, 337 et 331.

200. D'après Janin, *Grands centres*, p. 126 (fond modifié) ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20. Non localisé : Okè.

l'apparition du siège d'Hagios Kornèlios[201] dès la notice 7 et celle de Skamandros dans la notice 4, qui disparaît ensuite pour être à nouveau intégré à la notice 9. Ces deux cités ont en commun le culte de saint Corneille, martyrisé dans la région[202] ; la découverte de ses reliques vers 425 entraîna la construction d'une église, restaurée au IXe ou au Xe siècle à la demande de l'évêque Anthime de Skamandros[203].

Sardes (Lydie)

Comme Éphèse, Sardes (auj. Sart) en Lydie contrôle un nombre élevé de suffragants : les notices en recensent 27, sans que l'on constate la moindre variation, à l'exception de l'absence dans la notice 7 de Mésotymolos, siège rétabli dans les notices suivantes[204]. Plus que pour d'autres éparchies, les listes des suffragants de Lydie enregistrent de nombreuses variations de noms pour un même siège, en particulier dans la notice 10.

Les noms des évêchés, comme pour Éphèse, donnent des informations sur la réalité urbaine de ces cités, puisque plusieurs sont composés sur le terme de *kômè* ; il s'agit donc de petites localités. À l'inverse, certains noms ne s'expliquent pas : l'une des recensions de la notice 10 donne ainsi comme équivalence au siège de Maionia, attesté sous ce nom dans les autres listes, le nom d'Opsikion[205] ; on ignore s'il faut voir ici un lien avec le thème homonyme, pourtant bien éloigné de la région considérée ici.

Nicomédie (Bithynie Première)

L'éparchie placée sous Nicomédie (auj. İzmit)[206] compte une douzaine de suffragants dont la liste évolue peu. Aux dix sièges initiaux[207] s'ajoutent trois

---

201. Nouveau nom de Skepsis, évêché ainsi nommé au concile de Chalcédoine.

202. Voir BHG 370y-371.

203. CIG IV n° 8804 = *IGC* n° 1 = F. HALKIN, « Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. L'Asie Mineure », *Anal. Boll.* 71, 1953, p. 74-99, ici p. 75.

204. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 12. Il s'agit de Philadelphie, Tripolis, Thyateira, Sètai (Saittai/Magidia), Aurèlioupolis (Périkômè), Gordos, Tralles, Sala, Silandos (sceau de Kallistos au Xe-XIe siècle : *DOSeals* 3, 34.1), Maionia (Opsikion), Apollonos Hiéron (Aétos), Hyrkanis (Myron), Moustinè, Akrasos (Lipara), Apollonias, Attaleia, Bagè, Balandos (Blandos/Gaudeia ou Trakoula, nom attesté par le sceau d'Euthyme dans la première moitié du IXe siècle : *Bullae* 9), Mésotymolos, Hiérocésarée, Daldè (Daldéon/Hyaléon), Stratonikeia (Kalamos), Kérasa, Satala, Gabala et Hermokapèleia. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 867-896 ; FEDALTO, *HEO*, p. 180-190.

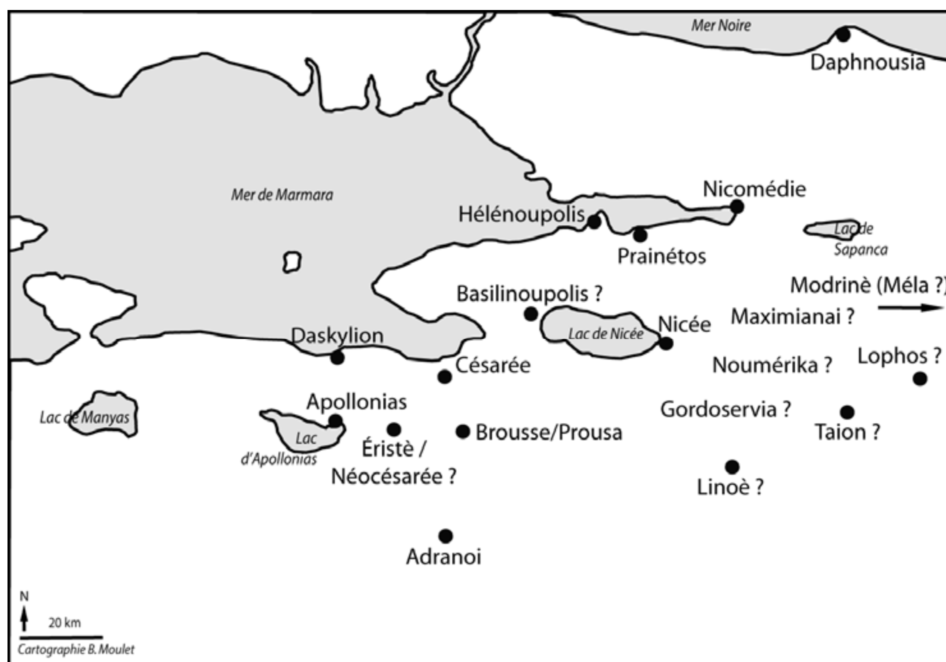
205. Notitia 10[107].

206. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 13.

207. D'après la notice 2 : Prousa (Brousse ou Théopoulis), Prainétos, Hélénopolis, Basilinoupolis, Daskylion (sceau de Serge aux Xe-XIe siècles, L 388 = *DOSeals* 3, 45.1), Apollonias (Théotokiana), Néocésarée, Adranoi, Césarée et Kadosia (Gallos/Lophos).

nouveaux sièges dans la notice 3[208] ; la liste se maintient avec une légère modification entre la notice 4 et la notice 7[209].

Le siège de Daphnousia, dans la notice 3, pourrait poser quelques difficultés ; on ne trouve pas trace du siège avant le concile de 870[210], alors même que la notice 3 est, semble-t-il, antérieure à cette date (milieu du VIIIe-début du IXe siècle)[211]. On aurait donc le cas d'un siège existant au plus tôt au VIIIe siècle mais non représenté lors des conciles antérieurs à 870, en particulier en 787. Contrairement à d'autres cas où l'on constate les lacunes des notices, on aurait ici le cas d'un siège connu par les seules notices.



Carte 2 : Bithynie [212]

Nicée (Bithynie Seconde)

Jouissant d'un passé glorieux réactualisé en 787 lors du concile, Nicée (auj. İznik) compte peu de suffragants ; le dense réseau épiscopal de

208. Aristè (Éristè), Daphnousia et Lophos, associé à Gallos.

209. Aristè, au 11e rang dans la notice 4, perd une place dès la notice 7. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 613-632 ; FEDALTO, *HEO*, p. 96-106 ; CHEYNET, *Époque byzantine*, p. 331-349.

210. MANSI XVI, col. 193 (Léon en 870) ; MANSI XVIIA-XVIIIA, col. 373 (Antoine en 879).

211. Voir *supra*, p. 45-46.

212. D'après JANIN, *Grands centres*, p. 82 et 108 ; *Bithynie*, p. 317 (fond), 380 et 446, n. 158.

Bithynie explique sans doute la taille réduite de cette éparchie. La notice 2 attribue à Nicée trois suffragants ; la notice 4 y ajoute trois autres sièges[213].

Leur création est antérieure au milieu du IXe siècle, ce que confirme pour Noumérika le sceau de Christophore, daté de l'intermède iconodoule (787-815)[214]. Pour l'évêché de Taion, on sait par la correspondance d'Ignace le Diacre qu'il fut rétabli dans les premières années du IXe siècle, ce qui impliquerait que le siège préexistait mais les notices n'en disent rien[215].

Stauropolis (Carie)

La Carie, sous Stauropolis/Aphrodisias (auj. Geyre)[216], compte un réseau dense d'évêchés avec près d'une trentaine de noms[217], dont la liste est globalement stable entre les notices. Métaba et Myndos disparaissent de la notice 3, ce qui fait remonter la suite de la liste. La notice 4 revient à la hiérarchie de la notice 2 en ajoutant en finale Promissos, siège de Phrygie[218]. La notice 7 voit la disparition du siège de Siza/Ériza, préalablement rangé au 3e rang, et de Métaba (au 25e rang de la notice 2). Les notices 9 et 10 maintiennent la même hiérarchie, avec cependant, dans l'une des recensions de la notice 10, la réapparition de Siza/Ériza, rétrogradé au 19e rang.

Smyrne (Asie)

Smyrne (auj. İzmir) est enregistrée archevêché dans les notices 2 à 5 où elle tient l'un des plus hauts rangs. Le siège devient métropole après le dédoublement de l'éparchie d'Asie au détriment d'Éphèse. Ce changement,

---

213. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 14. Méla Mélina (Modrinè), Linoè et Gordoserva ; Noumérika, Taion et Maximianai, trois évêchés mieux connus dans les autres sources (écrites et sigillographiques notamment). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 635-636 et 657-662 ; FEDALTO, *HEO*, p. 111-112 ; CHEYNET, *Époque byzantine*, p. 335-349. Stylos, ajouté à la fin de la notice 3, disparaît ensuite (DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 24).

214. L 396 = *DOSeals* 3, 61.1 ; ZV 1330 ; sur ce sceau, voir *infra*, p. 151-152.

215. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 10, p. 46 ; MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 171-172.

216. Comme en témoignent certaines notices ou certains sceaux, la métropole est souvent simplement dite Carie, le nom de la métropole n'étant donc pas utilisé.

217. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 19. Notice 2 : Kibyrra (sceau de Basile dans la seconde moitié du IXe siècle, *Seyrig* 254, et de Procope au Xe siècle, L 520 = *DOSeals* 2, 68.1), Siza (Ériza), Héraclée de Salbakès, Apollonias, Héraclée du Latmos (Héraclée Lakymon), Tabai, Larba, Antioche du Méandre, Tapassa, Harpassa, Néapolis, Orthosias, Anotétartè (Anatétartè), Alabanda (sceau de Sabas, évêque et moine au Xe siècle, L 521 = *DOSeals* 2, 60.1), Stratonikeia, Alinda, Mylasa (sceaux de Jean aux Xe-XIe siècles : L 522 = *DOSeals* 2, 71.1 et 71.2 ; pièce parallèle : *Seyrig* 259, fin du XIe siècle ; sceau de Léon, seconde moitié du XIe siècle : L 522bis = *Seyrig* 259), Meizos (Amyzon), Iassos, Barbylia, Halicarnasse, Hyllarima (Laryma ; sceau de Paul au IXe siècle et de Léon au Xe siècle, ZN 868 et L 523), Knidos (Cnide), Métaba, Myndos, Hiéros, Kindrama et Kéramos. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 903-918 ; FEDALTO, *HEO*, p. 193-201 ; RUGGIERI, *Caria*, p. 232-234.

218. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 41 et 257, n. 330 ; il s'agit sans doute d'une erreur de copie.

opéré au IXe siècle et repérable dès la notice 7, attribue à Smyrne quatre suffragants, dont trois pris à Éphèse[219]. La notice 10 y ajoute Sosandra et Pétra à la fin de l'une des deux principales recensions[220].



Carte 3 : Asie, Lydie et Carie[221]

219. Il s'agit de Phocée, Magnésie du Sipyle (Magnèsia Anèlios) et Klazoménai ; s'y ajoute le siège d'Archangélos. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 729-738 ; Fedalto, *HEO*, p. 125, 127 et 132 ; pour Phocée, Culerrier, *Éphèse*, p. 158.

220. Pas de listes épiscopales ; sceau de Constantin de Sosandra : *DOSeals* 3, 36.1 (XIe siècle).

221. D'après Calder, Bean, *Map of Asia Minor* ; Jones, *Cities*, carte II ; Culerrier, *Éphèse*, p. 163 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20 (fond) ; Destephen, *Diocèse d'Asie*, p. 984. Non localisés : Asie : Pétra, Sosandra, Sion (Sia) ; Lydie : Gabala ; Carie : Métaba, Hiéros.

Le siège de Smyrne fut élevé au rang de métropole sans doute au milieu du IXe siècle : l'un de ses plus célèbres titulaires, Métrophane[222], fut nommé à ce poste par Méthode ou Ignace ; déposé par Phôtios en 859[223], il fut rétabli par Ignace puisqu'il signa au concile de 869 parmi les métropolites[224].

Anatolie centrale et orientale

Contrairement à l'Asie Mineure occidentale, l'Anatolie centrale et orientale, plus vaste, compte un nombre plus important d'éparchies, mais en moyenne par éparchie un nombre moins élevé de suffragants ; l'ensemble des évêchés de cette région s'élève néanmoins à plus de 260 sièges.

Métropole avec suffragant		Métropole sans suffragant		Archevêchés	
Césarée	Not. 2-11	Kotyaieon	Not. 7-11	Euchaïta	Not. 2-5
Ancyre	Not. 2-11	Amastris	Not. 8-11	Pompéïoupolis	Not. 2-11
Sidè	Not. 2-11	Chônai	Not. 8-11	Léontopolis	Not. 2-11
Sébastée	Not. 2-11	Colonée	Not. 8, 10-11	Germia	Not. 2-11
Amasée	Not. 2-11	Pompéïoupolis	Not. 8	Séleucie	Not. 3
Tyane	Not. 2-11	Korakèsion	Not. 11	Selgè	Not. 2, 4-11
Gangra	Not. 2-11	Tibérioupolis	Not. 11	Kotradia	Not. 2-11
Claudiopolis	Not. 2-11	Euchaneia	Not. 11	Hérakleioupolis/Pèdachtoè	Not. 2-11
Néocésarée	Not. 2-11	Kérasonte	Not. 11	Amorion	Not. 2
Pessinonte	Not. 2-11	Nacoleia	Not. 11	Amastris	Not. 2, 4-11
Myra	Not. 2-11	Germia	Not. 11	Nacoleia	Not. 7-11
Laodicée	Not. 2-11	Basilaion/Iou-lioupolis	Not. 11	Mistheia	Not. 2, 4-11
Synada	Not. 2-11	Nazianze	Not. 11	Colonée	Not. 7, 8, 11
Ikonion	Not. 2-11	Attaleia	Not. 11	Chônai	Not. 7-11
Antioche	Not. 2-11			Néapolis	Not. 4-11
Pergè/Sylaion	Not. 2-11			Héraclée/Kybistra	Not. 11
Mokissos	Not. 2-11			Euchaneia	Not. 8
Hiérapolis	Not. 2-11			Kotyaieon	Not. 4-5
Amorion	Not. 4, 7-11				

222. Sur Métrophane, PMBZ 4986 et PBE Metrophanes 1.
223. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 462 [460].
224. MANSI XVI, col. 413E-420D.

Métropole avec suffragant		Métropole sans suffragant		Archevêchés	
Kotyaeion	Not. 7-11				
Euchaïta	Not. 7-11				
Séleucie	Not. 3, 6, 10				

Césarée (Cappadoce Première)

Premier siège de la hiérarchie ecclésiastique dans toutes les notices de l'époque byzantine, Césarée (auj. Eskişehir/Kayseri[225]) compte un nombre limité d'évêchés suffragants, tous antérieurs au VIe siècle[226]. Ce nombre double dans la notice 7[227], résultat d'une pacification de la région après les invasions arabes[228]. À partir de la notice 7, la hiérarchie évolue : Nysse est promue *prôtothronos* de l'éparchie, sans doute en raison du prestige du siège, connu pour avoir été le lieu d'exercice d'un Père de l'Église, Grégoire. Cela correspond sans doute à la réorganisation de la province opérée au IXe siècle et enregistrée au temps de Nicolas Mystikos, mais l'absence de sources parallèles empêche de contrôler la valeur de la liste[229].

Ancyre (Galatie Première)

La liste de Galatie, sous Ancyre (auj. Ankara), est plus stable que celle de Cappadoce : aux sept suffragants recensés dans les notices anciennes[230], la notice 7 ajoute Kaloumna, dont le premier évêque connu apparaît au concile

225. Le site de Césarée se trouve à Eskişehir, au sud de l'actuelle ville de Kayseri, qui a conservé le nom byzantin de la cité (*TIB* 2, p. 193-196).

226. Sur les évêchés des provinces de Cappadoce, voir MÉTIVIER, *Cappadoce*, p. 282-288.

227. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 66-68 sur les additions des sièges cappadociens, et *Variations numériques*, p. 10. Dans la notice 3, les évêchés suffragants sont Basilika Therma, Nysse, Théodosioupolis Arménia, Kamouliana, Kiskissos et Tryphilios ; la notice 7 ajoute Dasmendos, Euaissa, Sébèrias, Ariaratheia (Aratheia), Aipiola, Aragéna (Mandos), Sobésos, Hagios Prokopios, Tzamandos et Sirichas. Les notices 9 et 10 limitent le nombre de suffragants à huit évêchés : Nysse, Basilika Therma, Kamouliana, Kiskissos, Euaissa, Sébèrias et Ariaratheia. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 389-394 et 437-438 ; FEDALTO, *HEO*, p. 25-29 et 421 ; pour les localisations, voir *TIB* 2, s. v.

228. *Monde byzantin II*, p. 405-407. L'État se préoccupe alors de repeupler certaines régions à l'est de Césarée ; voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. 171.

229. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 67.

230. ID., *Variations numériques*, p. 11-12. Notices 2 et 4 : Tabia, Basilaion (Ioulioupolis ou Gordion Kômè, bien connue au VIIe siècle par la *Vie* de Théodore de Sykéôn ; voir KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 98-100), Aspona, Bèrinoupolis, Mnizos (Meizos, Mizzos), Kinna et Anastasioupolis. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 473-488 ; FEDALTO, *HEO*, p. 58-62 ; pour les localisations, voir *TIB* 4, s. v.

de 879-880[231]. Cette hiérarchie se maintient ensuite, à l'exception de Basilaion/Ioulioupolis, métropole sans suffragant dès la notice 11[232].

Sidè (Pamphylie)

La liste de Pamphylie, sous Sidè (auj. Side), montre également une grande stabilité : l'éparchie compte seize suffragants dans toutes les notices, avec de rares variations[233]. Selgè, *prôtothronos* de l'éparchie dans les notices 2 et 3, disparaît de la liste par promotion au rang d'archevêché ; il y a cependant ici un doublet dans les notices, puisque le siège est à la fois archevêché et évêché dans la notice 2. Hormis cette modification, il faut signaler l'apparition dans la notice 7 de Kotaina[234], qui se maintient dans les listes suivantes, et la disparition du siège de Korakèsion, métropole sans suffragant à partir de la notice 11[235].

Sébastée (Arménie Seconde)

Au nord-est de l'Asie Mineure, l'Arménie Seconde compte, sous Sébastée (auj. Sivas), une hiérarchie stable de cinq suffragants. À l'exception de l'érection de Colonée en archevêché à partir de la notice 7[236], le réseau se maintient dans toutes les notices de l'époque mésobyzantine[237].

Amasée (Hélénopont)

Située dans une région au dense réseau épiscopal, l'Hélénopont, sous Amasée (auj. Amasya), possède une hiérarchie relativement stable[238], malgré

---

231. Il s'agit de Nicolas : MANSI XVIIA-XVIIIA, col. 377B. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 485-486 ; FEDALTO, *HEO*, p. 59.

232. Le siège est érigé en métropole sous le règne de Constantin X Doukas (1059-1067), ainsi que le signale en 1084 une lettre de Nicolas III Grammatikos à Alexis I[er] Comnène (PG 119, col. 877B = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 938).

233. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 14. Notice 2 : Selgè, Aspendos, Étenna, Orymna, Kassa, Sennéa, Karalia, Korakèsion, Syédra, Mylomè (Ioustinianoupolis), Ouamanada (Oumanada/Oumandra), Dalisandos (sceau de Léon aux X[e]-XI[e] siècles, L 410 ; le siège passe ensuite sous Séleucie de Pamphylie), Isba, Lyrbè, Kolybrassos, Manaua (Manauba/Manausa/Banausa). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1001-1012 ; FEDALTO, *HEO*, p. 240-245 ; pour les localisations, voir *TIB* 8, s. v.

234. Il ne s'agit pas ici d'une création d'évêché, mais de l'inscription dans la notice d'un siège existant puisqu'il est représenté aux conciles de 451 et de 680 (DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 76).

235. Korakèsion n'apparaît pas sous ce nom dans la notice 11 mais sous le nom d'Alania ; voir *TIB* 8, p. 587-594, s. v. Kalon Oros.

236. Notitia 7[84] ; cela n'empêche pas le siège de se maintenir en doublet dans quelques copies des notices, en particulier dans les notices 9 et 10.

237. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 14. Suffragants : Sébastopolis, Nikopolis, Satala, Koloneia (Colonée) et Bèrissa. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 425-434 ; FEDALTO, *HEO*, p. 51-54.

238. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 14-15. Suffragants : Amisos (sceau de Constantin, au XI[e] ou XII[e] siècle : L 422 = *DOSeals* 4, 24.6), Ibora (Pimolissa ; sceau de Théodore d'Ibora au VIII[e] siècle, L 429 = *DOSeals* 4, 27.2 ; sceau de Michel au milieu du XI[e] siècle, L 1722 et

les quelques variations que subit l'évêché de Zèla dans les listes, puisqu'il est absent de la notice 7 et de certaines recensions des notices 9 et 10, alors même que le siège est représenté aux conciles de 787 et de 879[239].

Tyane (Cappadoce Seconde)

Petite métropole au sud-ouest de Césarée, Tyane (auj. Kemerhisar) contrôle une éparchie au territoire limité ; elle compte trois suffragants stables : Kybistra, dont la promotion en archevêché combiné avec Héraclée est enregistrée dans la notice 11, Phaustinoupolis et Sasima[240].

Gangra (Paphlagonie)

Comme la Cappadoce Seconde, l'éparchie de Paphlagonie compte peu de suffragants. Sous Gangra (auj. Çankırı) sont rangés quatre suffragants dans les notices 2 et 3 (Amastris, Iônopolis, Dadybra et Sora)[241], liste réduite à trois après l'érection d'Amastris au rang d'archevêché au tournant des VIII[e] et IX[e] siècles puis de métropole sans suffragant.

Claudiopolis (Honoriade)

À l'ouest de la Paphlagonie, l'éparchie d'Honoriade se rattache par son réseau épiscopal à la Bithynie voisine, pouvant ainsi être intégrée au grand réseau urbain micrasiatique faisant face à Constantinople. Sous Claudiopolis (auj. Bolu) sont rangés cinq suffragants qui se maintiennent sans changement pendant toute l'époque mésobyzantine[242].

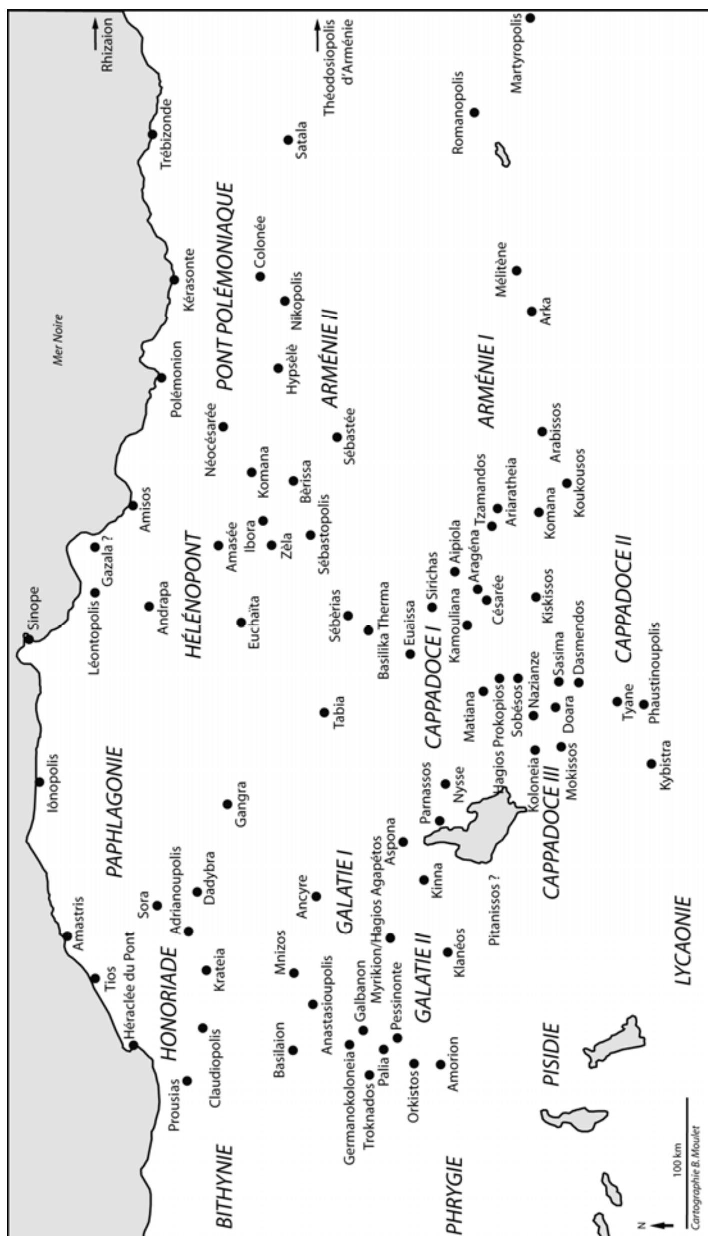
L 1870 = *DOSeals* 4, 27.1), Sinope, Andrapa, Zalichos (Léontopolis) et Zèla ; la notice 3 ajoute en finale Akalmizènoi, inconnu des autres sources (voir DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 25). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 531-542 ; FEDALTO, *HEO*, p. 79-84.

239. En 787, Constantin (PMBZ 3857 et PBE Konstantinos 47) : DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 65-66, et LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 64 ; en 879, Paul : MANSI XVIIA-XVIIIA, col. 376D.

240. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 15. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 401-406 ; FEDALTO, *HEO*, p. 32-34 ; pour les localisations, voir *TIB* 2, s. v. Le lien entre Kybistra et Héraclée n'est pas clair ; comme l'a souligné J. Darrouzès (*Variations numériques*, p. 15), le second nom est « le seul qui semble utilisé pour l'archevêque présent au synode » ; il émet alors l'hypothèse, invérifiable, d'une coexistence entre un archevêque d'Héraclée et un évêque de Kybistra.

241. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 15. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 555-566 ; FEDALTO, *HEO*, p. 86-89 ; pour les localisations, voir *TIB* 9, s. v. ; sceau de Jean de Dadybra dans la première moitié du X[e] siècle (L 443 = *DOSeals* 4, 15.1), de Nicolas aux X[e]-XI[e] siècles (L 444 = *DOSeals* 4, 15.2) et de Thomas dans la première moitié du XI[e] siècle (L 445) ; sceau de Théophane de Sora vers 787-815 (ZV 1348A ; PMBZ 8115 et PBE Theophanes 12), de Syméon au X[e] siècle (L 446 = *DOSeals* 4, 21.2) et de Léontios aux X[e]-XI[e] siècles (*DOSeals* 4, 21.1).

242. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 15. Il s'agit d'Héraclée du Pont, Prousias, Tios (siège connu pour avoir été le lieu d'exercice de Constantin, auteur au IX[e] siècle de l'histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine), Krateia (sceaux de Sabas aux X[e]-XI[e] siècles, L 484, et de Constantin au XI[e] siècle, L 485) et Adrianoupolis. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 571-580 ; FEDALTO, *HEO*, p. 91-93 ; pour les localisations, voir *TIB* 9, s. v.



Carte 4 : Anatolie centrale[243]

243. D'après Calder, Bean, *Map of Asia Minor* ; *TIB* 2, 4 et 9 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 21 (fond). Non localisés : Galatie : Kaloumna, Lotinos, Myriangéloi, Synodia ; Hélénopont : Barianè, Koutziagra, Sibiktos ; Pont Polémoniaque : Aradeia, Eurikos, Halia, Kokkos.

Néocésarée (Pont Polémoniaque)

À l'est de l'Hélénopont, Néocésarée (auj. Niksar) domine une vaste éparchie qui connaît d'importantes modifications. Les notices 2-4 lui attribuent quatre suffragants : Trébizonde[244], Kérasonte, Polémonion et Komana[245]. Dans les notices 6 et 7, Trébizonde disparaît des suffragants pour être enregistré comme métropole de Lazique en remplacement de Phasis[246]. Kérasonte est promue métropole sans suffragant dans la notice 11, mais ne disparaît pas de la liste des évêchés avant la notice 13. La notice 10 montre une densification du réseau épiscopal de la région puisque sept nouveaux suffragants sont attribués à Néocésarée, dont trois ne se maintiennent pas dans les notices suivantes[247]. Le redécoupage ecclésiastique de l'éparchie du Pont Polémoniaque est parallèle à celui opéré pour l'éparchie de Lazique dont la hiérarchie est également réorganisée[248].

Pessinonte (Galatie Seconde)

La hiérarchie soumise à Pessinonte (auj. Balahisar) connaît d'importantes variations. La notice 2 fournit une liste de sept suffragants[249]. Le cas d'Amorion est comparable ici à ce qu'on a vu pour d'autres sièges : la cité est en doublet dans la liste des archevêchés de la notice 2 puis est promue métropole (notices 4, 6 et suivantes). Après la notice 4, qui réorganise la succession des sièges[250], la hiérarchie est à nouveau modifiée par la notice 7 : Germakoloneia devient *prôtothronos*, puis viennent Pitanissos, le nouvel évêché de Synodia[251], Myrikion, le nouveau siège de Lotinos[252], Orkistos et enfin Palia, relégué au dernier rang. Troknados, qui avait disparu de la notice 7, réapparaît au 9e rang dans la notice 9, suivi par Myriangéloi[253], ces deux sièges n'apparaissant plus dans la notice 10.

---

244. Les notices 2, 4 et 5 enregistrent le siège en doublet comme archevêché.

245. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 15-16. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 509-518 ; FEDALTO, *HEO*, p. 70-75.

246. LAURENT, *Trébizonde*.

247. Il s'agit de Halia, Rhizaion (sur ce siège et son évolution, voir ci-dessus), Kokkos (sceau de Nicéphore au XIe siècle, L 497), Eunikos, Aradasa, Martyropolis et Hypsèlè (ces trois derniers disparaissent ensuite). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 517-520 (uniquement pour Rhizaion) ; FEDALTO, *HEO*, p. 70-75 et 404 pour Rhizaion.

248. Voir *infra*, p. 95-97.

249. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 16-17. Amorion, Klanéos, Eudoxias, Pitanissos, Troknados (Trokandos/Troklada), Germakoloneia et Palia (Spalia/Ioustinianoupolis). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 491-498 et 853 (Amorion) ; FEDALTO, *HEO*, p. 63-67.

250. Myrikion (Hagios Agapétos) apparaît et devient *prôtothronos* à la place d'Amorion, devenue métropole ; Klanéos disparaît définitivement de la liste ; le siège d'Orkistos est ajouté en finale. LE QUIEN, *OC* I, col. 493-494 ; FEDALTO, *HEO*, p. 65-66.

251. Abs. *OC* ; FEDALTO, *HEO*, p. 76.

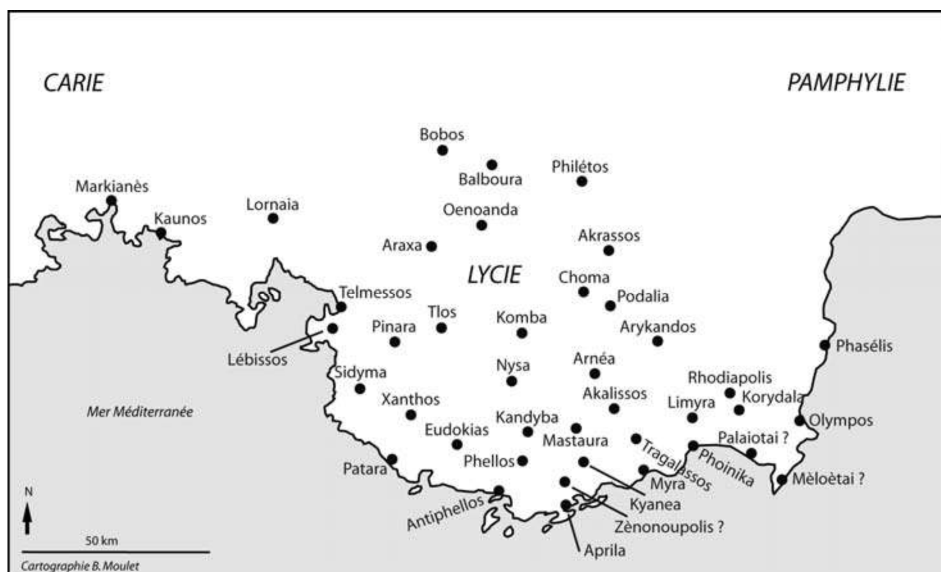
252. Abs. *OC* ; FEDALTO, *HEO*, p. 66.

253. *Loc. cit.*

Ces variations sont difficiles à apprécier ; si la promotion d'Amorion au rang de métropole à la fin du VIIIe siècle, parallèlement à son rôle de capitale du thème des Anatoliques, a dû entraîner d'inévitables modifications, elle n'explique pas tous les changements au sein de la hiérarchie de Galatie.

Myra (Lycie)

Avec l'éparchie de Lycie, on retrouve une région densément structurée par l'Église, comme dans d'autres zones d'Asie Mineure occidentale. La métropole de Myra (auj. Demre) a vu la liste de ses suffragants considérablement varier. Les trois notices anciennes enregistrent 37 sièges suffragants, avec un siège supplémentaire dans la notice 3 (Tragallassos)[254].



Carte 5 : Lycie[255]

254. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 17-19, spéc. p. 18 (tableau comparé des différentes notices). Il s'agit de Mastaura, Telmessos (Anastasioupolis/Makrès), Limyra, Araxa, Aprila (Aperlai), Podalia (Pedaleia), Arykandos (Orykandos), Tata (Tatla), Arnéa, Sidyma, Zènonoupolis, Olympos, Tlos, Korydala, Kaunos (Skamma), Akrassos, Xanthos, Bobos (Boubon/Sophianoupolis), Markianès, Oenoanda (Mokonda), Choma, Kandyba, Phellos, Antiphellos, Phasélis, Rhodiapolis, Akalissos (Akamissos), Lébissos, Akanda, Palaiotai (Palia/Ioustinianopolis), Eudokias (Ioustinianopolis), Patara, Komba, Nysa, Balboura, Mèloètai et Kyanea. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 971-994 ; FEDALTO, *HEO*, p. 226-238 ; pour les localisations, voir *TIB* 8, s. v.

255. D'après RAMSAY, *Phrygia*, p. 1, 353 et carte h.-t ; JONES, *Cities*, carte II ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20-21 ; HILD, *Lykien*, p. 17 ; *TIB* 8 (fond). Non localisés : Akanda, Hagiodoula, Tata, Tergassos.

La notice 7 réorganise la hiérarchie des sièges en ajoutant et en supprimant certains évêchés pour aboutir à un total de 33 suffragants[256]. Cette hiérarchie se maintient dans les notices 9 et 10, avec quelques variantes dans une recension de la notice 10 qui intègre des sièges disparus depuis la notice 4. La notice 7 apparaît donc bien à nouveau comme une ligne de partage nette entre deux époques dans l'histoire de la hiérarchie, montrant le souci des autorités patriarcales de mettre à jour une liste jugée ancienne tout en renforçant le réseau épiscopal dans certaines régions.

Laodicée (Phrygie Pakatianè)

Avec Laodicée (auj. près de Eskihisar), nous pénétrons dans la vaste région de la Phrygie, qui a connu jusqu'à cinq éparchies. Laodicée compte une vingtaine de suffragants dont la liste évolue beaucoup, montrant une complexité similaire à celle observée pour la Lycie. La notice 2 enregistre 24 suffragants et la notice 4 en compte 19[257]. La notice 7, comme en Lycie, redessine la géographie ecclésiastique, qui se maintient dans les notices suivantes. La hiérarchie évolue donc progressivement : la notice 3 est un intermédiaire entre les notices 2 et 4 d'une part et la notice 7 d'autre part. Dans cette dernière, Trapézoupolis (18e rang de la notice 2) devient *prôtothronos* et de nombreux sièges disparaissent au profit de certaines cités devenues évêchés, comme Lounda (13e rang), Thampsioupolis (19e rang) et Oinoukômè (Ioustinianoupolis, 22e et dernier rang). Enfin, des évêchés, connus par d'autres sources, n'apparaissent pas dans les notices[258].

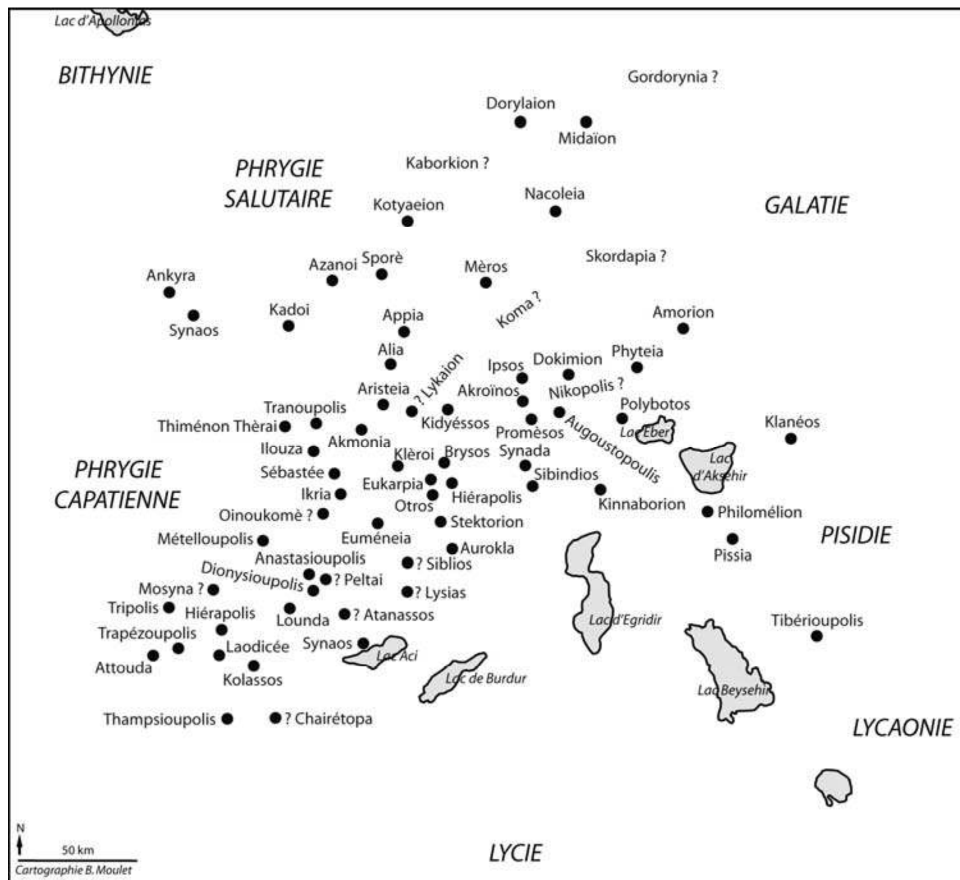
256. Disparaissent Telmessos, Limyra, Aprila, Tata, Arnéa, Zènonoupolis, Olympos, Bobos, Antiphellos, Phasélis, Rhodiapolis, Akalissos et Tragallassos. S'ajoutent Hagiodoula, Makrès, Philétos, Phoinika, Proinè, Lornaia, Pinara et Tergassos. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 975-976 (Pinara) ; FEDALTO, *HEO*, p. 231, 232, 235 et 237 ; pour les localisations, voir *TIB* 8, s. v.

257. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 20-21. Notice 2 : Tibérioupolis (Pappa), Azanoi, Ankyra (Ankyrosynaos), Peltai, Appia, Kadoi (sceau de Basile, xe-xie siècles : L 735 = *DOSeals* 3, 18.1), Ikria, Ilouza (Élouza), Tranoupolis (Traïanoupolis), Sébastée, Euméneia (sceau de Stylianos au xe siècle, ZN 896), Timénou Thèrai (Thyrai), Agathè Komè, Alina (Alia), Tripolis, Atanassos, Trapézoupolis, Siblios (sceau de Jeann, xie siècle, L 1738), Kolassos, Kidyessos (Kèdissos), Chairétopa (Kérétapa), Aristeia, Horakos et Synaos. Notice 3 : apparition d'Akmonia au 2e rang, puis disparition d'Azanoi, Ankyra, Peltai, Kadoi, Tranoupolis, Tripolis et Kidyessos. Notice 4 : retour à la hiérarchie établie dans la notice 2 jusqu'à Siblios, finale de la liste. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 797-824 ; FEDALTO, *HEO*, p. 151-166 ; pour les localisations, voir *TIB* 7, s. v.

258. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 20, n. 13 : il s'agit de Valentia, représenté au concile de 787 par Pantaléon (PMBZ 5700 et PBE Panteleon 1 ; DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 65-66 ; LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 69), et de Théodosiana et Thémisonion, connus par des conciles et Hiéroklès.

Synada (Phrygie Saloutaria)

La métropole de Synada (auj. Şuhut) compte un nombre de suffragants proche de celui de Laodicée ; la liste subit d'importantes variations qui, contrairement à la Phrygie Pakatianè, suivent l'ordre des notices.



Carte 6 : Phrygie[259]

Des 24 suffragants des notices anciennes[260], trois ont disparu dans la notice 4, entraînant la remontée des autres sièges : Kotyaeion est archevêché

259. D'après Ramsay, *Phrygia*, p. 1, 353 et carte h.-t ; Jones, *Cities*, carte II ; *TIB* 7 (fond) ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20-21. Non localisés : Daphnoudion, Gaïoukômè, Horakos.

260. Darrouzès, *Variations numériques*, p. 22-23. Notices 2 et 3 : Kotyaeion, Dorylée, Nacoleia, Dokimion, Midaïon, Ipsos, Akroïnos, Promissos (Promèsos), Mèros, Sibindos, Polybotos, Phyteia, Hiérapolis (distincte de la métropole homonyme de Phrygie ; auj. Koçhisar : *TIB* 7, p. 272-273), Eukarpia, Lysias, Augoustopolis, Bryzos, Otros, Lykaon,

dans les notices 4 et 5, et métropole (avec et sans suffragant) dans les notices 7 à 11 ; Dokimion passe sous la métropole d'Amorion[261] ; Polybotos passe sous Hiérapolis (notice 4) puis sous Amorion[262].

La notice 7 apporte quelques changements en s'inspirant de la notice 4. La disparition la plus remarquable est celle de Nacoleia, promue au rang d'archevêché dans les notices 7 à 11 et métropole sans suffragant à partir de cette dernière[263]. L'autre changement majeur concerne la finale de la liste : les cinq derniers sièges de la notice 4 (Kinnaborion, Kona, Skordapia, Nikopolis et Aurokla) disparaissent au profit de quatre nouveaux sièges, Gordorynia, Kaborkion (Kamarkos), Daphnoudion et Klèroi[264].

Les notices 9 et 10, enfin, conservent cette hiérarchie avec quelques créations de sièges dans l'une des recensions de la notice 10, mais qui sont probablement des erreurs de copie puisque les sièges en question sont enregistrés dans toutes les notices sous la métropole d'Ikonion[265].

Ikonion (Lycaonie)

À la métropole d'Ikonion (auj. Konya) est soumise une quinzaine de suffragants. De la liste ancienne[266], la notice 4 ne retranche que Mistheia, archevêché dans les notices 2 (doublet) et 4 à 11. La notice 7 redessine les contours de l'éparchie dont la hiérarchie se maintient dans les notices 9 et 10. La métropole compte toujours 15 suffragants, mais avec quelques changements par rapport à la notice 4 : Derbè et Hyda disparaissent, Laranda et Baréta chutent de plusieurs rangs dans la hiérarchie (des 6e et 7e rangs aux 11e et 15e) au profit de Bèrinopolis (6e), Sabatra (7e) et Kanos (8e), et deux évêchés sont créés, Posala (13e) et Tibassada (14e)[267].

Stektorion, Kinnaborion, Kona (Dèmètrioupolis), Skordapia, Nikopolis et Aurokla. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 831-856 ; Fedalto, *HEO*, p. 169-178 ; pour les localisations, *TIB* 7, s. v.

261. Notitia 4^{479}, 7^{656}, 9^{530}, 10^{636} et 13^{700}.

262. Notitia 4^{481}, 7^{658}, 9^{532}, 10^{638} et 13^{702}.

263. La situation ecclésiastique de Nacoleia est complexe : le siège est archevêché dans les notices 7, 8, 9 et 11, et métropole sans suffragant dans les notices 11, 12, 13 et 15 à 19 ; si l'on s'en tient aux seules notices, on peut en déduire que le siège fut archevêché avant d'être promu métropole à la fin du XIe siècle.

264. Le Quien, *OC* I, col. 855-858 ; Fedalto, *HEO*, p. 171-174. Ces sièges, sauf Gordorynia (voir *infra*, p. 452-453 et n. 213 et 217), sont représentés au concile de 879.

265. Lystra et Ouasada (Basada) s'intercalent faussement entre Lykaon et Stektorion. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 1073-1076 et 1075-1078 ; Fedalto, *HEO*, p. 271 et 273 ; *TIB* 4, p. 200 et 239.

266. Darrouzès, *Variations numériques*, p. 23. Notices 2 et 3 : Lystra, Ouasada (Basada), Amblada, Ouamanada (Oumanada, *TIB* 4, p. 240-241, distinct du siège homonyme de Pamphylie, *TIB* 8, p. 904-905), Mistheia, Laranda, Baréta, Derbè, Hyda, Sabatra (Sauatra), Kanos (Kauna), Bèrinoupolis (Psybèla), Galbanon (Eudoxias), Ilistra et Perta. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 1073-1088 ; Fedalto, *HEO*, p. 267-273 ; localisations dans *TIB* 4, s. v.

267. Fedalto, *HEO*, p. 272 et 273 (abs. *OC*) ; *TIB* 4, p. 216 et 232-234.

Antioche (Pisidie)

Pour la Pisidie, c'est la notice 4 qui montre l'évolution la plus notable, reprise ensuite sans variation dans les notices 7, 9 et 10. La notice 2 liste sous Antioche (auj. Yalvaç Çayı) 22 évêchés repris dans la notice 3, à l'exception d'Atménia (5e rang) et Parlaos (21e rang), ce qui entraîne la remontée de tous les autres sièges, et d'Agrai, en finale, rattaché à Séleukeia Sidèra[268].

La notice 4 compte 21 suffragants : ont disparu le *prôtothronos* Philomèlion (qui passe sous Amorion[269] et qui est remplacé à ce rang par Sagalassos) et Néapolis (promu au rang d'archevêché dans la même notice 4) ; apparaissent Malos (Dadalia), Siniandos et Tityassos[270]. Comme l'a noté J. Darrouzès, l'insertion de ces sièges au milieu de la liste et non en finale pourrait être le signe d'un accident de copie[271]. Rien cependant ne permet de l'affirmer : les notices suivantes conservent la même liste, signe que cette insertion pourrait refléter la réalité de la préséance des sièges – à moins que l'erreur n'ait été répétée d'une notice à l'autre.

Pergè et Pergè-Sylaion (Pamphylie Seconde)

La Pamphylie Seconde, sous Pergè (auj. Evrinşar Harabeleri), voit le dédoublement de sa métropole par le rattachement à Pergè de Sylaion (auj. près de Kocahisar Harabeleri), l'un de ses anciens suffragants ; le rattachement est enregistré dans la notice 4[272] et dans les sources en 867[273]. Ce rattachement a des raisons militaires et stratégiques : Sylaion pouvait bloquer par sa position les incursions arabes du VIIe siècle alors que Pergè n'en était pas totalement à l'abri ; les autorités ecclésiastiques se réfugièrent ainsi à Sylaion, qui prit aussi de l'importance par l'accession de deux de ses évêques au patriarcat, Constantin II et Antoine Kassimatas[274].

L'éparchie compte dans les notices anciennes une vingtaine de suffragants[275]. Outre le rattachement de Sylaion à Pergè, on constate deux modifi-

---

268. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 23-25. Notice 2 : Philomèlion, Sagalassos, Sozopolis, Atménia, Apamée Kibotos, Tyraion, Baris, Adrianoupolis, Liménai, Néapolis, Laodicée Kékauménè, Séleukeia Sidèra, Adada, Zarzèla (Zorzèla), Timbrias, Tymandos, Konana (Ioustinianoupolis), Pappa, Parlaos, Bindaios (Bindios) et Agrai. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1041-1062 ; FEDALTO, *HEO*, p. 256-265 ; pour les localisations, voir *TIB* 7, s. v.

269. Notitia 4[478] ; Notitia 7[656], 9[529], 10[635] et 13[699].

270. LE QUIEN, *OC* I, col. 1055-1056 et 1059-1062 ; FEDALTO, *HEO*, p. 260, 263 et 264 ; *TIB* 7, p. 334, 383 et 406-407.

271. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25.

272. *TIB* 8, p. 360-372 sur Pergè et p. 395-402 sur Sylaion.

273. Cette année-là, le métropolite Jean de Pergè-Sylaion se rend en ambassade à Rome (PBE Ioannes 241 ; abs. PMBZ) ; voir *infra*, p. 308.

274. RUGGIERI, NETHERCOTT, *Syllion*, p. 139-140 et 155.

275. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25. Notice 2 : Attaleia, Magydos (Mandos), Eudoxias, Telmissos, Isindos, Maximianoupolis, Lagina, Palaïoupolis (Aléos), Krèmna, Korydala (Kodroula), Peltnissos, Dikitanaura, Ariassos, Pougla, Adrianès, Sandida (Andida),

cations : la disparition dans la notice 3 de Lagina, réintégré dans la notice 4, peut-être après une erreur de copie dans la compilation de la notice ; l'apparition en finale de Kos, suffragant de Rhodes, déplacé en Pamphylie (notices 4 et 13) et qui disparaît ensuite pour être réintégré à l'éparchie de Rhodes avant d'être promu archevêché dans la notice 15.



Carte 7 : Pisidie, Pamphylie, Lycaonie et Isaurie[276]

Barbè, Sylaion, Perbaina (sceau de Nicolas aux xe-xie siècles : L 1745 = *DOSeals* 2, 74.1). Listes : Le Quien, *OC* I, col. 1017-1034 ; Fedalto, *HEO*, p. 247-253 ; pour les localisations, voir *TIB* 8, s. v.

276. D'après Calder, Bean, *Map of Asia Minor* ; *TIB* 4, 5 et 7 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 21 (fond). Non localisés : Pamphylie : Isba ; Isaurie : Siéla.

La hiérarchie se maintient dans les notices 7, 9 et 10. La liste nue des métropoles de la notice 11 signale qu'Attaleia fut promue au rang de métropole ; une note marginale précise que cette promotion fut l'œuvre d'Alexis Ier Comnène sous le patriarcat d'Eustrate en 1083-1084[277].

Mokissos (Cappadoce Troisième)

Comme les deux autres éparchies de Cappadoce sous Césarée et Tyane, la Cappadoce Troisième, sous Mokissos (auj. Viranşehir), compte quatre évêchés suffragants dont la hiérarchie est stable dans toutes les notices[278]. En finale de la notice 3 apparaissent en doublet deux sièges de Pamphylie Seconde, Sandida et Magydos ; cet ajout pourrait s'expliquer par leur proximité avec les sièges de Cappadoce Troisième dans les listes de 787[279]. La notice 10 ajoute en finale Matiana, qui se maintient dans la notice 13. Comme Attaleia en Pamphylie Seconde, Nazianze est promue métropole sans suffragant avant 1072, date du synode sur l'élection des évêques dont le décret est signé en dernier par Grégoire de Nazianze, signe de la création récente de cette métropole[280] ; le changement est enregistré dès la notice 11.

Hiérapolis (Phrygie Pakatianè)

On retrouve, avec Hiérapolis (auj. Pamukkale), le dense réseau épiscopal de Phrygie. La métropole compte une dizaine de suffragants dont la liste définitive est une légère modification établie par la notice 7 sur la base de la notice 3. Aux cinq suffragants de la notice 2 (repris dans la notice 4), la notice 3 en ajoute cinq en réorganisant la hiérarchie[281]. La notice 7, suivie par les notices 9 et 10, reprend cette liste, ajoute Phoba au 4e rang et modifie à nouveau la hiérarchie, rendant à Mételloupolis son rang de *prôtothronos*[282].

---

277. Notitia 10[428], apparat : « ἡ δὲ Ἀτταλεία γέγονε μητρόπολις ἐν ἔτει ,ϛφϛβ' ἐπὶ Εὐστρατίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου παρὰ τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου » = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 930.

278. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25. Il s'agit de Nazianze, Colonée, Parnassos et Doara. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 409-418 ; FEDALTO, *HEO*, p. 35-38 ; pour les localisations, voir *TIB* 2, s. v.

279. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 237, n. 343-344.

280. Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques* (1072), p. 57[30] = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900a. Il s'agit sûrement du même personnage que le propriétaire du sceau ZN 483, Grégoire, X^e^-XIIe siècles (voir *infra*, p. 143).

281. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25. Notice 2 : Mételloupolis, Anastasioupolis, Dionysioupolis, Attouda (sceau d'Étienne aux Xe-XIIe siècles : ZN 711) et Mosyna. La notice 3 fait de Tibérioupolis le *prôtothronos*, intercale Ankyra (Ankyrosynaos) entre Dionysioupolis et Attouda, et ajoute en finale Azanoi, Synaos (Sanaos) et Kadoi. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 797-826 ; FEDALTO, *HEO*, p. 153-165 ; pour les localisations, voir *TIB* 7, s. v.

282. Dans l'ordre, on trouve ainsi Mételloupolis, Attouda, Mosyna, Phoba (liste : FEDALTO, *HEO*, p. 162, abs. *OC* ; *TIB* 7, p. 361), Ankyra, Synaos, Tibérioupolis, Kadoi et Azanoi.

Amorion (Galatie Seconde/Phrygie)

La spécificité de la métropole d'Amorion (auj. près de Hisarköy) est d'avoir été créée par attribution d'évêchés détachés de leur éparchie d'origine ; la métropole elle-même est un ancien suffragant de Pessinonte (Galatie). Elle fut créée à la fin du VIIIe siècle[283], sans doute pour établir un certain parallèle avec la hiérarchie militaire puisque la cité est capitale du thème des Anatoliques. La liste établie par la notice 4 se maintient ensuite[284].

Kotyaeion (Phrygie)

Métropole de Phrygie, Kotyaeion (auj. Kütahya) est comme Amorion un ancien évêché (soumis à Synada) promu métropole et doté de trois suffragants à partir de la notice 7 : Sporè, Kona (Dèmètrioupolis), ancien suffragant de Synada, et Gaïoukômè[285].

Euchaïta (Hélénopont)

Création de la notice 7, l'éparchie d'Hélénopont est comme celle de Phrygie : à Euchaïta (anc. Avkhat, auj. Meçitösü), archevêché (notices 2-5) promu au rang de métropole[286], sont soumis quatre suffragants, stables dans les notices 7 à 11[287].

Séleucie (Isaurie/Pamphylie)

Séleucie (auj. Silifke) apparaît avec ses suffragants dès la notice 3. Comptant 24 évêchés[288], la liste se modifie largement dans la notice 7 par la création de huit sièges[289] et la disparition de neuf autres[290]. Surtout, la notice

283. Voir *supra*, p. 66-67.

284. Il s'agit de Philomèlion, ancien suffragant d'Antioche de Pisidie, Dokimion (Synada), Klanéos (Pessinonte), Polybotos (Synada), et Pissia, seul évêché nouveau. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 491-492, 841-854 et 1059-1060 (pas de liste pour Pissia) ; FEDALTO, *HEO*, p. 64-67, 171-177 et 262 ; pour les localisations, voir *TIB* 4 et *TIB* 7, s. v.

285. FEDALTO, *HEO*, p. 173-178 (abs. *OC*) ; voir *TIB* 7, p. 388-389, 311 et 255.

286. DARROUZÈS, *Remarques*, p. 215-221.

287. Gazala, Koutziagra, Sibiktos et Barianè (Marianè). Listes : FEDALTO, *HEO*, p. 80-82 (abs. *OC*) ; sceaux de Stylianos de Koutziagra au début du Xe siècle (*Bulgaria* 42.1) et de Michel de Barianè aux Xe-XIIe siècles (ZN 579).

288. Kélendéris, Diocésarée, Prakana, Olba, Claudiopolis, Dalisandos (anciennement sous Sidè), Siéla, Philadelphie, Eirènoupolis, Sykè, Théodosioupolis, Antioche, Téloubitos, Lystra, Lamos, Mandanè (Manodolouda), Néapolis, Méloè, Germanikeia (sceau d'Athanase dans la première moitié du Xe siècle : *Zacos* 35), Iaudos (Iotapè ?), Domètioupolis, Damizada (Lauzados), Zènopolis et Mousbada. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 1015-1034 ; FEDALTO, *HEO* II, p. 862-874 ; pour les localisations, voir *TIB* 5, s. v.

289. Anémourion (2e rang), Titioupolis (3e), Sélinous (6e), Héliosébastè (Iouliousébastè, 7e), Adrasos (16e), Sybèla (21e), Kodada (Kodaka, 22e) et Sbidè (23e). Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 1015-1034 (pas de liste pour Hèliosébastè et Kodada) ; FEDALTO, *HEO* II, p. 862-873 (pas de liste pour Hèliosébastè) ; pour les localisations, voir *TIB* 5, s. v.

réorganise la hiérarchie en plaçant en fin de liste certains des premiers sièges de la notice 3. La liste se maintient dans les notices 9 et 10.

Confins orientaux et mer Noire (Lazique, Abasgie, Zècchie et Crimée)

Vaste espace entre l'Euphrate et la rive septentrionale de la mer Noire, cette région possède un réseau épiscopal relativement lâche.

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Mélitène	Not. 2-11	Samosate	Not. 8-9	Cherson	Not. 2-11
Phasis	Not. 2-4	Taron/Ktorzè	Not. 8	Bosporos	Not. 2-11
Trébizonde	Not. 7-11	Rhosia	Not. 11	Nikopsis	Not. 2-5
Gotthie	Not. 2-3	Maurokastron/ Néa Rhosia	Not. 11	Sébastopolis	Not. 2-11
Kamachos	Not. 7-11			Trébizonde	Not. 2, 4-5
Keltzènè	Not. 10			Sougdaïa	Not. 3, 7-11
				Phoulloi	Not. 7, 8, 11
				Sotèrioupolis	Not. 7-11
				Rhizaion	Not. 7-8, 11
				Gotthie	Not. 7, 8, 11
				Ta Matarcha	Not. 8, 11
				Zècchie/ Ta Matarcha	Not. 8, 11
				Kortzénè/ Keltzènè	Not. 8, 11

Mélitène (Arménie Première)

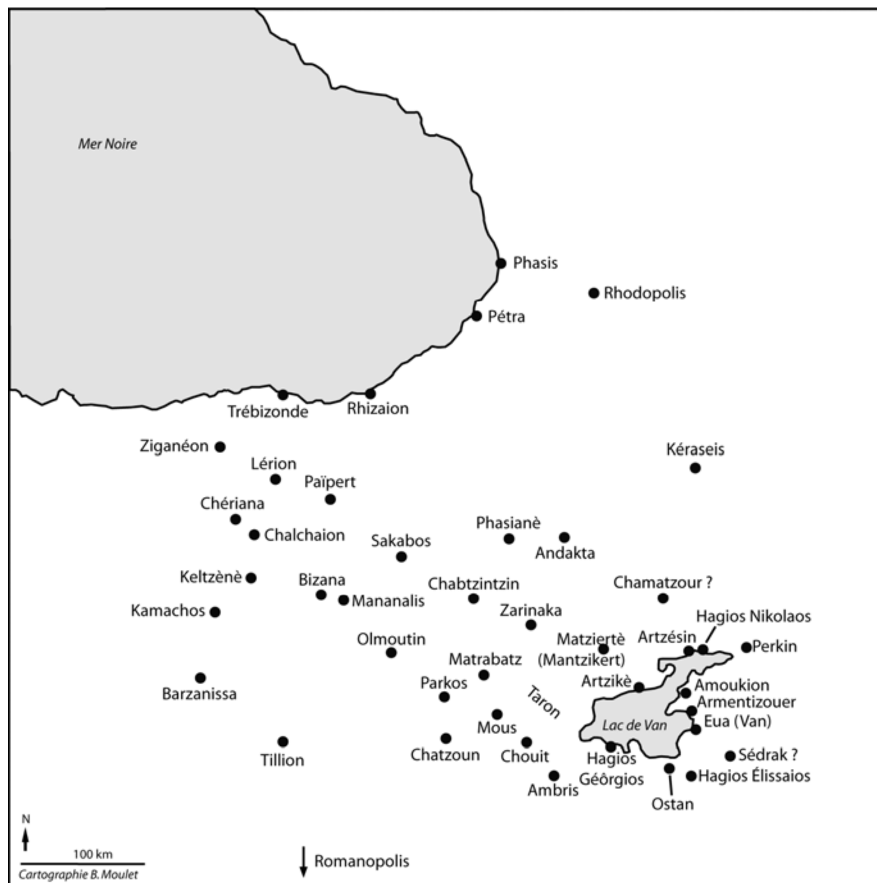
Les suffragants sont omis dans la notice 3 et certaines recensions des notices 7 et 10. La notice 2 donne les cinq évêchés de Mélitène (auj. Eskimalatya), qui se maintiennent dans les notices 9 et 10[291]. Ces sièges sont situés entre Mélitène et Césarée : l'Euphrate apparaît bien comme une frontière que l'Église n'a pas franchie pour y installer des évêchés.

290. Prakana, Siéla, Sykè, Théodosiopolis, Téloubitos, Lystra, Mandanè, Iaudos et Mousbada.

291. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 15. Il s'agit d'Arka, Koukousos, Arabissos, Ariaratheia et Komana. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 445-454 ; FEDALTO, *HEO*, p. 42-46 ; pour les localisations, voir *TIB* 2, s. v.

Phasis (Lazique)

La métropole de Phasis (auj. Poti en Géorgie) compte quatre suffragants dans les notices 2 et 4[292] : Rhodopolis, Saïsènoi, Pétra et Ziganéon[293]. La notice 3 ajoute en finale le siège de Rhizos, confusion pour Rhizaion, évêché de Néocésarée promu ensuite archevêché[294]. Ces sièges disparaissent ensuite par transfert du nom de l'éparchie à la métropole de Trébizonde.



Carte 8 : Confins orientaux[295]

292. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25.

293. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1345-1346 (Ziganéon) et 1441-1442 (Pétra), pas de liste pour Saïsènoi ; FEDALTO, *HEO*, p. 404-405.

294. Sur ce siège, voir *supra*, p. 53-54.

295. D'après CALDER, BEAN, *Map of Asia Minor* ; THIERRY M., *Vaspurakan*, p. 161 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 31 (fond). Non localisés : Arménie : Arobraka, Mélos, Mélos ; Lazique/Chaldie : Chantzierz, Lykopotamia, Mésounè, Saïsènoi, Sermantzoi.

Trébizonde (Chaldie/Lazique)

Parallèlement à la transformation du duché de Chaldie en thème au IXe siècle[296] s'organise l'éparchie de Trébizonde (auj. Trabzon), ancien évêché de Néocésarée promu archevêché puis métropole de Lazique dans la notice 6[297]. Cette promotion tient à la volonté des autorités de se tourner progressivement vers l'Ibérie, l'Abasgie et le Caucase à l'est et la vallée de l'Euphrate au sud-est, en occupant notamment les zones situées entre Trébizonde et le lac de Van ; ainsi étaient contrôlées les routes maritimes et terrestres d'une partie importante de l'Anatolie orientale.

La notice 7 attribue à Trébizonde sept suffragants[298]. La notice 9 renforce le réseau épiscopal de la région en y ajoutant dix sièges supplémentaires[299]. La notice 10 réorganise à nouveau la région : sans créer de nouveaux évêchés et en en supprimant deux, elle institue une nouvelle hiérarchie[300].

Gotthie

Cette région pose différents problèmes pour la localisation précise des sièges qui la composent et pour son statut dans les notices.

Éparchie avec Doros (auj. Mangoup en Ukraine) comme métropole dans la notice 3, la Gotthie apparaît comme archevêché dans la plupart des notices postérieures, sans que l'on connaisse avec précision le lieu de résidence de l'archevêque[301]. Il peut également y avoir une confusion avec le siège de Ta Matarcha (Tamatarcha, auj. Taman' en Ukraine), évêché suffragant de Gotthie élevé au rang d'archevêché dans la notice 11 ; dès lors, ce pourrait être le siège de l'Église archiépiscopale, bien que la ville se situe hors de la Gotthie *stricto sensu* et que la province soit confondue avec la

296. Le thème fut créé dans la première moitié du IXe siècle (sceaux des stratèges des IXe-Xe siècles : *DOSeals* 4, p. 85 et 98-100, sceaux 32.36 à 32.43).

297. LAURENT, *Trébizonde* ; DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 71 ; sur les évêchés de Trébizonde, étude ancienne de N. A. BÉÈS, « Sur quelques évêchés suffragants de la métropole de Trébizonde », *Byz.* 1, 1924, p. 117-137.

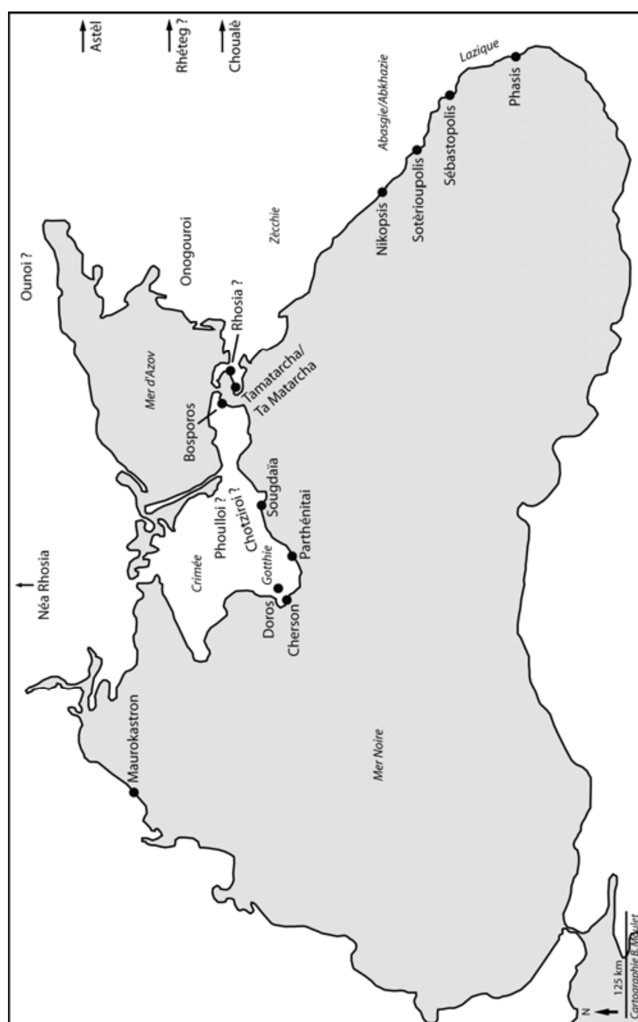
298. Chériana, Chamatzour (sceau de Théodore de Chamatzour au Xe siècle, L 1588), Chachaion (Chalchaion), Païpert (sceau ZN 443 de l'évêque Daniel aux Xe-XIIe siècles et sceau de David au XIe siècle, L 667 = *DOSeals* 4, 36.1), Kéraseis, Lérion et Bizana. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1441 (uniquement pour Païpert) ; FEDALTO, *HEO*, p. 401-403.

299. Mananalis (qui disparaît ensuite des notices), Zarinaka, Andakta (Andakos), Mésounè (qui disparaît également), Sakabos, Chabtzintzin, Chantzierz, Olmoutin, Phasianè et Sermantzos (Sermatzos). Listes : FEDALTO, *HEO*, p. 400-405 (abs. *OC*).

300. Sakabos et les sièges suivants progressent dans la hiérarchie en succédant aux sept premiers suffragants ; la fin de la liste comprend les sièges de Zarinaka, Andakta et Mésounè.

301. Peut-être s'agit-il de Doros ; A. Aibabin évoque l'établissement du siège de Doros par l'Église byzantine dans *Etničeskaja istorija rannevizantijskogo Kryma*, Simferopol, 1999, p. 210-211, cité dans ID., « On Byzantium's northern border : the rural population of the mountainous Crimea in the 6th to 9th centuries », dans *Les Villages dans l'empire byzantin (IV-XVe siècle)*, éd. J. LEFORT, C. MORRISSON, J.-P. SODINI, Paris, 2005 (RB 11), p. 415-424, ici p. 422.

Zècchie, clairement identifiable à la rive orientale de la mer Noire. La notice 3 attribue à Doros sept suffragants[302]. La liste disparaît ensuite des notices puisque la Gotthie est élevée au rang d'archevêché[303].



Carte 9 : Mer Noire (Abasgie, Zècchie et Crimée)[304]

302. Chotziroi, Astèl (la notice 3 précise qu'il s'agit à la fois d'un fleuve et d'un *kastron* ; on a donc ici le cas d'un site fortifié devenu évêché ; Notitia 3[779]), Choualè, Onogouroi, Rhéteg, Ounoi et Tamatarcha. Listes pour Chotziroi et Tamatarcha : Le Quien, *OC* I, col. 1253-1254 et 1325-1326 ; Fedalto, *HEO*, p. 356 et 391.

303. Analyse détaillée de la notice 3 dans Zuckerman, *Pontic policy*, p. 202-218.

304. D'après Vasiliev, *Goths*, carte h.-t. et p. 98-105 ; *ODB* I, p. 294. Apparaissent sur cette carte les métropoles, les archevêchés et les évêchés. Les noms de certains évêchés, comme

Kamachos (Arménie)

Kamachos (auj. Kemah) est situé sur l'Euphrate occidental au sud-ouest de Keltzènè (auj. Erzincan). Le contenu de la liste des suffragants, connue par la notice 7 qui institue l'éparchie, est repris partiellement par la notice 9 et intégralement par la notice 10. La notice 7 attribue à Kamachos sept suffragants après le *prôtothronos* Keltzènè[305] ; ce siège est promu au rang de métropole liée à Kortzénè à partir de la notice 10, bien que celle-ci l'enregistre comme doublet dans la liste de Kamachos et dans la liste des métropoles. La notice 9 supprime les trois derniers évêchés, rétablis dans la notice 10 sans changement de préséance.

Romanoupolis tire son nom de Romain Lécapène, qui créa le siège[306] ; la présence du siège dans la notice 7 permet d'apporter un argument supplémentaire à l'hypothèse de C. Zuckerman d'une notice rédigée non par Léon VI mais bien par Nicolas Mystikos et Romain Lécapène[307]. Cela règlerait ainsi la difficulté soulevée par J. Darrouzès à ce propos[308].

Keltzènè

Confondu dans certaines notices avec Kortzénè, Keltzènè (auj. Erzincan) compte une vingtaine de suffragants, avec quelques variantes selon les recensions[309]. Les évêchés sont répartis globalement à l'est de la métropole dans une région qui n'est pas entièrement hellénophone ni hellénisée, comme en témoignent les noms des sièges ; certains reprennent cependant le nom grec du saint qui est probablement le protecteur de la cité[310].

Ounoi et Onogouroi, renvoient aux tribus encadrées par ces évêchés ; il est donc difficile de localiser précisément les cités où pouvaient résider les titulaires des sièges. Astèl (ou Astrakhan) est à localiser sur le détroit de la Volga, Choualè sur la côte orientale de la mer Caspienne ; Rhéteg se trouverait peut-être sur la côte occidentale de la mer Caspienne.

305. Arobraka, Barzanissa, Mélos, Mélos (homonyme), Romanoupolis, Tillion et Thalouasa, assimilé à Barzanissa. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 435-436 ; FEDALTO, *HEO* II, p. 844-845.

306. L'empereur a ainsi respecté le canon 38 du concile in Trullo, qui prescrivait que toute nouvelle ville devait posséder un rang ecclésiatique (voir *supra*, p. 53).

307. Voir *supra*, p. 49, et ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 218-229.

308. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 70 : « il reste à expliquer la présence de Romanoupolis dans une liste censée antérieure au règne de l'empereur fondateur » ; voir également p. 305, n. 534-539.

309. Notitia 10[703-729] ; voir DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 115-116. Au XIe siècle, sans doute avant la notice 10, le siège est encore évêché (sceau de Michel, première moitié du siècle ; L 811).

310. Il s'agit de Taron (confondu avec la métropole Kortzè dans la notice 8), Mous (Tomous), Chatzoun, Lykopotamia, Matrabatz, Chouit, Parchos, Ambris, Armentizouer (Marmentizouer ou Leimonodyax), Matzierté (Mantzikert), Hagios Nikolaos, Eua la Théotokos (Van), Hagios Nikolaos Artzésin, Artziké (Akérados), Amoukion, Perkin, Hagios Géôrgios, Ostan, Hagios Élissaios et Sédrak la Théotokos. Il n'existe pas de listes épiscopales pour ces sièges.

Thrace, Balkans et monde insulaire

L'ouest de l'Empire a subi des bouleversements dès la fin de l'époque protobyzantine avec l'installation de populations slaves dans le Péloponnèse. Au VIIIe siècle, l'Église réinvestit ces régions par la (re)création de sièges. Au nord des Balkans, le renforcement du maillage épiscopal du territoire accompagne l'intégration des populations bulgares, par leur conversion d'abord, par la conquête de la Bulgarie par Basile II ensuite.

La Thrace et l'arrière-pays de Constantinople

Le réseau des archevêchés domine largement cette région ; les métropoles, avec ou sans suffragant, sont plus rares et éloignées les unes des autres ; les éparchies semblent relativement peu étendues[311]. La forte implantation du réseau ecclésiastique en Thrace ne date pas de l'époque mésobyzantine, mais tend à se renforcer au VIIIe siècle[312].

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Héraclée	Not. 2-11	Sardique	Not. 3	Odèssos	Not. 2, 4-5
Philippoupolis	Not. 2-11	Ainos	Not. 11	Tomis	Not. 2, 4-5
Traïanoupolis	Not. 2-11	Madyta	Not. 11	Bizyè	Not. 2-11
Andrinople	Not. 2-11	Dristra	Not. 11	Maroneia	Not. 2-11
Markianoupolis	Not. 2-4	Rhousion	Not. 11	Maximianoupolis/ Mosynopolis	Not. 2-5
		Presthlaba	Not. 11	Arkadioupolis	Not. 2-11
				Berrhoia	Not. 2-11
				Nikopolis	Not. 2-11
				Proconèse	Not. 2-11
				Anchialos	Not. 2-11
				Sèlymbria	Not. 2-11
				Apros	Not. 2-11
				Kypsala	Not. 2-11
				Ainos	Not. 2-11
				Drizipara	Not. 2-5
				Mésembria	Not. 2-11
				Derkos	Not. 2-3, 7-8, 11

311. Les cartes de Thrace montrent bien la proximité des sièges de tous rangs.

312. C. Asdracha (*Thrace orientale et mer Noire*) évoque en détail chacun des sièges de la région et en établit les listes épiscopales ; nous nous limiterons ici à évoquer rapidement les évolutions des éparchies.

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
				Drizipara/Mésénè	Not. 2, 7-11
				Garella	Not. 2, 7-11
				Charioupolis	Not. 3
				Rhousion	Not. 7-8, 11
				Nikaia (Nikè)	Not. 7-8, 11
				Karabizyè	Not. 7-11
				Brysis	Not. 7-11

Héraclée (Europe)

Le métropolite d'Héraclée (auj. Ereğli), troisième dans l'ordre hiérarchique byzantin, jouit d'un privilège particulier lié à sa position géographique depuis les origines de l'Église byzantine : il est l'ordinant[313] de l'évêque, puis du patriarche de Constantinople[314].

La liste des suffragants de Thrace a subi d'importantes variations. La notice 2 en attribue huit à Héraclée[315]. La notice 3 réorganise la hiérarchie en ajoutant ou retirant des sièges qui s'intercalent dans la liste originale ou viennent en finale[316]. Comme on l'a constaté pour d'autres régions de l'Empire, la notice 4 annule les modifications enregistrées par la notice 3 pour revenir à une hiérarchie plus ancienne. Dans le cas d'Héraclée, une partie seulement de la liste de la notice 2 est reprise dans la notice 4, qui ne mentionne que les cinq premiers sièges, laissant de côté Lizikos, Tzoroulon et Théodoroupolis. La notice 4 revient à la liste brève de la notice 1, alors que la notice 3 est relativement proche, dans son contenu ici, de la notice 7.

313. Selon le vocabulaire propre à la liturgie, on distinguera bien l'*ordinant*, qui administre le sacrement de l'ordination, de l'*ordinand*, qui reçoit le sacrement.

314. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 473.

315. ID., *Variations numériques*, p. 11. Il s'agit de Panidos-Panion, Kallipolis, Héxamilion (Chersonèse), Kyla (rattaché à Madyta après 787), Raidestos, Lizikos, Tzoroulon et Théodoroupolis. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1119-1144 ; FEDALTO, *HEO*, p. 283-300 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 293-298. Pour les localisations, voir *TIB* 12, s. v.

316. Notice 3 : Panidos-Panion, Kallipolis, Daonion (LE QUIEN, *OC* I, col. 1133-1136 ; FEDALTO, *HEO*, p. 285-286), Tzoroulon, Brysis (qui disparaît ensuite des suffragants par sa promotion en archevêché ; LE QUIEN, *OC* I, col. 1187-1188 ; FEDALTO, *HEO*, p. 319), Métra (LE QUIEN, *OC* I, col. 1149-1150 ; FEDALTO, *HEO*, p. 291-292 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 298), Chalcis (LE QUIEN, *OC* I, col. 1149-1152 ; FEDALTO, *HEO*, p. 283-284 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 295-296), Charioupolis (enregistré en doublet comme archevêché dans la notice 3 ; LE QUIEN, *OC* I, col. 1133-1134 ; FEDALTO, *HEO*, p. 284 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 295), Médeia (LE QUIEN, *OC* I, col. 1143-1146 ; FEDALTO, *HEO*, p. 290), Haimos (abs. *OC* ; FEDALTO, *HEO*, p. 288), Héxamilion (Chersonèse), Kyla, Raidestos et Lizikos. Pour les localisations, voir *TIB* 12, s. v.

Il y a donc de nombreuses confusions dans la compilation de la liste de la métropole[317], ce dont témoigne la notice 7. Dans les notices suivantes, la liste se maintient globalement[318]. La notice 10 n'apporte que deux modifications à la liste de la notice 7 par la création de Péristasis (classé au 6e rang, entraînant un décalage de tous les sièges suivants) et d'Athyra au 17e rang[319] ; la notice 13 place les deux sièges en finale, signe d'une création récente et sans doute contemporaine des deux évêchés[320].

Philippoupolis (Thrace)

Sous Philippoupolis (auj. Plovdiv en Bulgarie)[321], l'éparchie de Thrace s'étend aux frontières des territoires byzantin et bulgare, de part et d'autre de la Maritsa. Elle connaît d'après les notices deux grandes phases d'évolution ; les textes montrent une composition très disparate de la liste[322]. Les notices anciennes lui attribuent jusqu'à huit suffragants en deux temps : les notices 2 et 4 listent Dioklètianoupolis, Sébastopolis et Dispolis[323] ; la notice 3 ajoute Berrhoia (archevêché dans les notices 2 à 11)[324], Markéla, qui désigne une forteresse et non un évêché[325], Lithoprosopon (qui apparaît

317. Ainsi que l'a noté J. Darrouzès (*Variations numériques*, p. 11) : « Tant dans la période ancienne (notices 1-4) que dans la période plus récente (notices 7-13), les compilateurs ont eu de la peine à suivre l'évolution réelle des sièges, même dans une métropole si proche de la capitale, où les textes ne sont pas nécessairement rédigés et contrôlés. »

318. Théodoroupolis devient *prôtothronos* de l'éparchie, suivie par Raidestos, Panidos-Panion, Héxamilion, Kallipolis, Charioupolis, Chalcis, Daonion, Madyta (nouvel évêché enregistré comme métropole dans la notice 11, mais ne disparaissant de la liste des suffragants que dans la notice 13 ; Le Quien, *OC* I, col. 1141-1144 ; Fedalto, *HEO*, p. 289 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 296-297 ; *TIB* 12, p. 501-504), Pamphylon (ancien suffragant de Traïanoupolis dans l'éparchie de Rhodope ; Le Quien, *OC* I, col. 1133-1134 ; Fedalto, *HEO*, p. 293 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 298), Médeia, Lizikos, Sergentzè (Le Quien, *OC* I, col. 1131-1132 ; Fedalto, *HEO*, p. 298-299 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 298 ; comme Pamphylon, le siège n'est pas connu avant le concile de 879), Métra et Tzoroulon. Pour les localisations, voir *TIB* 12, s. v.

319. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 1149-1150 (pour Athyra) ; Fedalto, *HEO*, p. 280 et 294-295 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 299 ; sceau de Léon d'Athyra au XIe siècle (L 334).

320. Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 256-257.

321. *TIB* 6, p. 399-404.

322. Darrouzès, *Variations numériques*, p. 25.

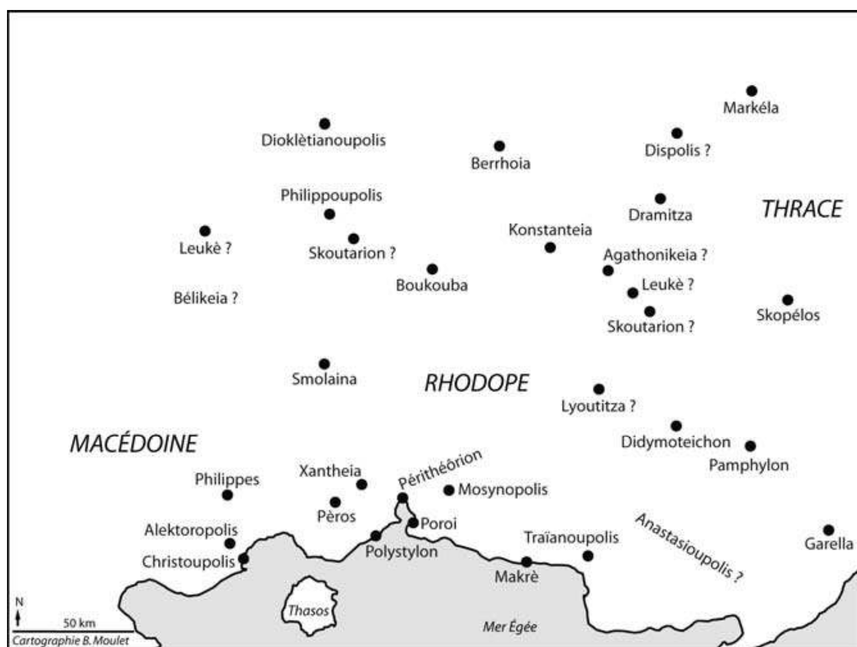
323. Le Quien, *OC* I, col. 1161-1164 (pas de liste pour Sébastopolis) ; Fedalto, *HEO*, p. 307-311 ; *TIB* 6, p. 245-246, 437 et 247.

324. Auj. Stara Zagora ; Le Quien, *OC* I, col. 1165-1168 ; Fedalto, *HEO*, p. 304-305 ; *TIB* 6, p. 203-205. Il y a donc un doublet pour ce siège, attesté partout ailleurs comme archevêché.

325. Darrouzès, *Notitiae*, p. 28 ; Fedalto, *HEO*, p. 310 (abs. *OC*) ; *TIB* 6, p. 348-349.

parmi les suffragants d'Europe dans l'une des listes du concile de 787)[326], Dékatéra/Kotor en Dalmatie[327] et Lébédos, situé en Asie[328].

La notice 7 ignore les listes anciennes puisqu'une nouvelle hiérarchie est attribuée à Philippoupolis. Deux hypothèses peuvent expliquer ces changements radicaux : la disparition réelle des évêchés et leur remplacement ; les listes anciennes comme la notice 7 sont incomplètes, ou en tout cas ne sont pas exemptes de nombreux défauts[329]. Les dix nouveaux sièges établis par la notice 7 se maintiennent dans les notices 9 et 10[330].



Carte 10 : Macédoine, Rhodope et Thrace[331]

326. DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 57-58 ; LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 56 ; FEDALTO, *HEO*, p. 309 (abs. *OC*) ; *TIB* 6, p. 336.

327. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 28 ; LE QUIEN, *OC* II, col. 250-251 ; FEDALTO, *HEO*, p. 532.

328. Il s'agit donc d'une interpolation dans la notice 3. LE QUIEN, *OC* I, col. 725-726 ; CULERRIER, *Éphèse*, p. 157 ; FEDALTO, *HEO*, p. 127 ; *TIB* 6, p. 333, qui ne localise pas la cité et ne l'assimile pas non plus au siège d'Asie.

329. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 39.

330. Agathonikeia, Lyoutitza, Skoutarion, Leukè, Blépos/Bleptos, Dramitza, Iôannitza, Konstanteia, Bélikeia et Boukouba. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1167-1168 (pour Lyoutitza, Leukè et Iôannitza) ; FEDALTO, *HEO*, p. 304-311 ; pour les localisations, voir *TIB* 6, s. v.

331. D'après ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, carte h.-t. ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20 et 30-31 ; *TIB* 6 (fond).

Traïanoupolis (Rhodope)

La liste de Rhodope, sous Traïanoupolis, n'est guère plus stable que celle de Thrace et la notice 7 en renouvelle totalement les suffragants. Les notices témoignent donc d'une réorganisation complète du tissu ecclésiastique aux VIIIe et IXe siècles. Les notices 2 et 4 ne donnent que deux suffragants à Traïanoupolis, Pèros (Piros ou Topiros) et Anastasioupolis[332]. La notice 3 intercale un doublet, Maroneia, par ailleurs archevêché dans toutes les notices. Après Anastasioupolis, la notice 3 liste six suffragants[333].

La notice 7, à l'exception de Maximianoupolis et d'Anastasioupolis, supprime tous les évêchés des notices anciennes[334] ; elle est reprise par les notices 9 et 10, à l'exception de Périthéôrion, absent de la notice 9.

Andrinople (Hémimont I)

Comme dans les régions voisines de Rhodope, Europe et Thrace, l'Hémimont, sous Andrinople (auj. Edirne) connaît d'importantes évolutions, en particulier dans la notice 7[335]. Les notices 2 et 4 sont presque similaires avec cinq suffragants[336]. La notice 3 y ajoute cinq sièges[337].

---

332. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 25-26 ; LE QUIEN, *OC* I, col. 1199-1200 et 1207-1208 ; FEDALTO, *HEO*, p. 338 et 300 ; *TIB* 6, p. 480-481 (Pèros uniquement).

333. Perbéris (voir V. TAPKOVA-ZAIMOVA, « Un évêché peu connu en Thrace orientale – Πέρβερις », *Revue des études Sud-Est européennes* 9, 1971, p. 595-599), Skopélos, Maximianoupolis (ou Mosynopolis, enregistré en doublet comme suffragant et archevêché dans les notices 2 à 5, alors que le siège reste suffragant de Traïanoupolis dans les notices 7, 9 et 10), Dénos (Ténos), Pamphylon (transféré dans la notice 7 à l'éparchie de Thrace) et Garella, archevêché dans les notices 2 et 7 à 11. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1169-1206 (pas de liste pour Perbéris) ; FEDALTO, *HEO*, p. 308-337 ; pour les localisations, voir *TIB* 6, s. v. ; pour Skopèlos, ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 301. Aucune liste n'existe pour Dénos.

334. Didymoteichon devient *prôtothronos*, puis archevêché et enfin métropole sans suffragant dans les notices les plus récentes (notices 15 et 17 à 21) ; lui succèdent Makrè, Maximianoupolis, Anastasioupolis, puis Poroi (sceau de Nicétas au XIe siècle, L 1768, avec erreur de lecture = *DOSeals* 1, 58.1), Xantheia et Périthéôrion (Datos, Théôrion ou encore Théodôrion). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1203-1210 ; FEDALTO, *HEO*, p. 331-339 ; pour les localisations, voir *TIB* 6, s. v. Dans les notices 9 et 10, le siège de Périthéôrion apparaît également, par interpolation, sous Philippoupolis dans l'éparchie de Macédoine ; selon J. Darrouzès (*Variations numériques*, p. 26), ce doublet « entraîne la variation orthographique Théodorion ou Théorion, destinée certainement à masquer ou effacer le doublet ».

335. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 26.

336. Mésembria (en doublet comme archevêché dans les deux notices), Sozopolis, Plotinoupolis (Ploutinoupolis), Anastasioupolis (absent de la notice 4) et Tzoïda. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1179-1186 (pas de liste pour Anastasioupolis et Tzoïda) ; FEDALTO, *HEO*, p. 316-326 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 299-300 (Sozopolis) et p. 302 (Tzoïda) ; pour les localisations, voir *TIB 6*, s. v. Anastasioupolis disparaît après la notice 3 ; on ignore s'il s'agit du même évêché que son homonyme de Rhodope (sous Traïanoupolis) ; si c'est le cas, il y aurait alors un doublet dans les manuscrits des notices 2 et 3.

337. Anchialos (enregistré en doublet, le siège est archevêché dans les autres notices puis disparaît des suffragants après la notice 3), Débeltos, Nikaia (archevêché au IXe siècle),



Carte 11 : Thrace orientale, Hémimont et Europe[338]

La notice 7, reprise sans modification par les notices 9 et 10, réorganise quelque peu l'ordre des notices 3 et 4 et ajoute de nouveaux sièges : après la disparition de la liste de Mésembria, Sozopolis devient *prôtothronos* ; suivent Agathopolis[339], Débeltos, Trapobizyè[340], Karabos[341], Boukellon[342], Probaton, Skopélos[343], Brysis[344], Boulgarophygon et enfin Tzoïda.

Probaton et Boulgarophygon. Listes : Le Quien, *OC* I, col. 1183-1190 (pas de liste pour Nikaia) ; Fedalto, *HEO*, p. 316-323 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 284-302 (pas de liste pour Anchialos) ; pour les localisations, voir *TIB 6*, s. v.

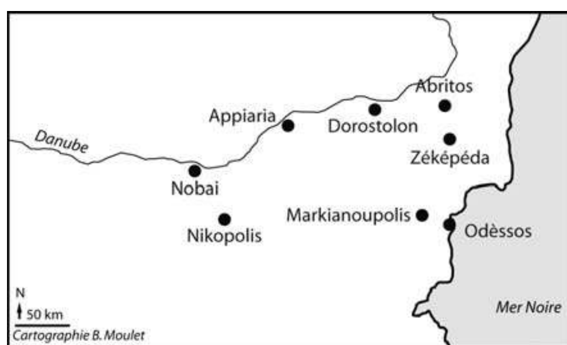
338. D'après Jones, *Cities*, carte I ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, carte h.-t. (fond) ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20 et 30-31 ; *TIB* 6 et 12.

339. Fedalto, *HEO*, p. 315-316 (abs. *OC*) ; *TIB* 6, p. 168-169.

340. Le Quien, *OC* I, col. 1189-1190 ; Fedalto, *HEO*, p. 326 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 300 ; *TIB* 6, p. 484-485.

Markianoupolis (Hémimont II/Mésie Inférieure)

N'apparaissant que dans les notices 2 à 4, l'Hémimont II a eu deux métropoles[345] : Markianoupolis (auj. Devnya en Bulgarie) d'après les notices 2 et 4, et Odèssos (auj. Varna en Bulgarie, sur la côte de la mer Noire) d'après la notice 3. Celle-ci est cependant la seule à faire d'Odèssos le siège d'une métropole, alors que les notices 2, 4 et 5 en font un archevêché.



Carte 12 : Mésie et Hémimont du Nord[346]

Les notices 2 et 4 donnent une liste semblable des cinq suffragants de Markianoupolis[347]. En revanche, la notice 3 diverge par la liste qu'elle fournit : à la métropole d'Odèssos sont soumis Nobai, Appiaria, Dorostolon, Markianoupolis, Abritos et Nikopolis[348]. Tous ces sièges nouvellement institués par la notice 3 disparaissent dans les textes suivants, tout comme

341. FEDALTO, *HEO*, p. 320 (abs. *OC*) ; *TIB* 6, p. 300.

342. LE QUIEN, *OC* I, col. 1189-1190 ; FEDALTO, *HEO*, p. 318 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 300 ; *TIB* 6, p. 222-223.

343. LE QUIEN, *OC* I, col. 1185-1186 ; FEDALTO, *HEO*, p. 323 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 301 ; *TIB* 6, p. 446-447.

344. Enregistré en doublet dans la liste des suffragants et des archevêchés (notices 7 à 11) ; le siège constitue ainsi « un des cas de doublets les plus stables dans les notices » ; peut-être faudrait-il alors distinguer un archevêché d'un évêché homonyme (ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 240-241) ; la sigillographie semble pencher pour un évêché et non un archevêché : sceaux de Léon, évêque de Brysis et syncelle (ZN 547, Xe-XIIe siècles), et de Nicéphore, évêque (*Bulgaria* 20.1, Xe-XIe siècles). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1187-1188 ; FEDALTO, *HEO*, p. 319 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 301 ; *TIB* 6, p. 220-221.

345. DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 26.

346. D'après *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 30. Non localisés : Rhodostolon, Skaria, Tramariska.

347. Rhodostolon, Tramariska, Nobai, Zéképéda et Skaria. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1221-1222 (uniquement pour Nobai) ; FEDALTO, *HEO*, p. 350-354.

348. Pour Appiaria, Dorostolon, Abritos et Nikopolis : LE QUIEN, *OC* I, col. 1219-1230 ; FEDALTO, *HEO*, p. 341-347.

l'ensemble de la liste d'Hémimont II[349] ; l'évêché de Dorostolon est en revanche promu métropole dès la notice 12 sous le nom de Dristra[350].

Macédoine, Thessalie, Hellade et Péloponnèse

Comme en Thrace, la notice 7 réorganise largement le tissu ecclésiastique des Balkans, principalement parce que les notices précédentes ignoraient les sièges anciennement soumis à Rome. Cette évolution complexe des sièges se retrouve dans les notices, difficiles à exploiter pour cette zone de l'Empire tant les confusions et les erreurs sont nombreuses.

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Thessalonique	Not. 2-11	Sardique	Not. 3	Thèbes	Not. 2, 7-8, 11
Corinthe	Not. 2-11	Thèbes	Not. 8, 11	Égine	Not. 2, 4-11
Dyrrachion	Not. 2-11	Serrès	Not. 8, 11	Patras	Not. 3
Céphalonie	Not. 2	Corcyre	Not. 11	Arkadia	Not. 3
Athènes	Not. 2-11	Christianoupolis	Not. 11	Serrès	Not. 7-8, 11
Larissa	Not. 2-11	Lacédémone	Not. 11	Leucade	Not. 7-8, 11
Philippoupolis	Not. 2-11			Corcyre	Not. 7-8, 11
Nikopolis[351]	Not. 3			Pharsala	Not. 7-8, 11
Patras	Not. 4-11				
Naupacte	Not. 4-11				
Néai Patrai[352]	Not. 4-11				

Thessalonique (Macédoine/Thessalie/Illyrie Première)

Si la métropole est bien enregistrée dans les listes, elle n'apparaît pas toujours avec ses évêchés. La notice 3 en liste dix-neuf, mais cela reflète une hiérarchie ancienne fondée sur Hiéroklès[353]. Très composite, la liste enregistre des sièges situés dans d'autres éparchies comme Serrès. Des dix-

349. L'explication est à chercher dans le contexte politique des VIIIe-IXe siècles ; ces sièges sont probablement des forteresses établies dès le règne de Constantin V pour lutter contre les Bulgares ; une fois la région conquise par ces derniers, la hiérarchie ecclésiastique disparaît.

350. Nom connu également par les sceaux de Léontios (fin XIe siècle, *Bulgaria* 23.9).

351. La liste des évêchés sous Nikopolis (Vieille Épire) dans la notice 3 est tirée d'une liste civile ; elle est donc exclue ici (DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 28-29).

352. La métropole de Néai Patrai (auj. Hypatè) pose diverses difficultés ; elle ne possède, d'après les notices 7, 9 et 10, qu'un seul suffragant, Marmaritzana (LE QUIEN, *OC* II, col. 129-132 ; FEDALTO, *HEO*, p. 466). Dans l'une des recensions de la notice 10 cependant, il y a des confusions avec la liste de l'éparchie d'Euchaïta (Notitia 10[668-672]) ; DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 83.

353. *Ibid.*, p. 235, n. 257.

neuf sièges de la notice 3[354], la notice 7 ne conserve que Kitros, qu'elle institue *prôtothronos*[355]. L'éparchie est nouvelle pour l'Église : cela entraîne des traditions manuscrites variées et des incertitudes qui se répètent ensuite[356]. La notice 7 liste douze sièges[357], suivie par les notices 9 et 10[358].

Corinthe (Péloponnèse)

L'histoire ecclésiastique du Péloponnèse a déjà été bien étudiée[359]. Rattaché au VIIIe siècle à la juridiction de Constantinople, il possède deux grandes métropoles, Corinthe et Patras (érigée en métropole au tournant des VIIIe et IXe siècles). La localisation des évêchés montre un contrôle partagé de la péninsule : Patras domine le Nord et l'Ouest, Corinthe l'Est et le Sud[360].

---

354. Il s'agit, selon la préséance de la notice 3 de Dioklètianoupolis, Nikè, Héraclée, Kella, Édesse, Kastra, Pella, Eudoxioupolis, Apollonia (Boullis), Apallos, Parthikopolis, Kallikos, Kypéros, Serrès, Amphipolis, Philippoupolis (Philippes), Néapolis, Délébos et Kitros (Pydna). Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 1161-1164 (Dioklètianoupolis) et *OC* II, col. 65-102 (Héraclée, Édesse, Parthikopolis, Serrès, Amphipolis, Philippoupolis et Kitros) et 248-249 (Apollonia) ; FEDALTO, *HEO*, p. 307 (Dioklètianoupolis), 429-455 (Héraclée, Édesse, Parthikopolis, Serrès, Amphipolis, Philippoupolis et Kitros) et 531 (Apollonia).

355. LE QUIEN, *OC* II, col. 79-82 ; FEDALTO, *HEO*, p. 444.

356. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 68-70.

357. Il s'agit de Kitros, Berrhoia (métropole sans suffragant dès la notice 13), Drougoubiteia, Servia (sceau de Jean, début du Xe siècle, L 1729 = *DOSeals* 1, 25.1), Kassandreia, Kampania (Kastrion), Pétra, Herkoula (Ardamérès), Hiérissos (Hagion Oros), Litè (Rentinè), Lykostomion (Thettalika Tempè) et Bardariotai Tourkoi (Poleiana). Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 69-102 ; FEDALTO, *HEO*, p. 430-456 ; pas de liste pour Pétra. Bien connu par les sources athonites, Drougoubiteia accueillait un juge et partageait le siège du thème de Strymon, Thessalonique et Drougoubiteia au Xe siècle ; voir par exemple les actes du juge Nicolas : *Iviron I*, n° 9, p. 154-163 (acte relatif au conflit entre Sidèrokausia et le monastère de Kolobou, 995) et *ibid.*, n° 10, p. 163-172 (restitution au monastère de Polygyros de la terre de Chabounia, 996). La variante Kastrion du siège de Kampania, attestée dans plusieurs manuscrits de la notice 7, laisse supposer qu'il s'agissait d'un site fortifié (*TIB* 1, p. 184-185). Hiérissos est l'évêché dont relève la Sainte Montagne (ce qui explique la variante du nom dans certains manuscrits) ; la ville serait devenue évêché au milieu du Xe siècle (PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos*, p. 374 ; liste p. 388-396) ; cependant, le témoignage de la notice 7 permet de placer avant cette date la fondation de l'évêché. Sur Thettalika Tempè, voir *TIB* 1, p. 208. Le nom du siège de Bardariotai Tourkoi est intéressant, car il a une dimension ethnique que n'ont pas la plupart des autres sièges ; « turc » signifie ici « hongrois » et l'évêché fut institué pour encadrer les populations nomades installées en Macédoine après les premières invasions hongroises dans les années 930 : N. OIKONOMIDÈS, « Vardariotes – W.l.nd.r – V.n.nd.r : Hongrois installés dans la vallée du Vardar en 934 », *Südost-Forschungen* 32, 1973, p. 1-8, ici p. 2, qui place la création de l'évêché avant le dernier quart du Xe siècle.

358. La notice 9 se limite aux cinq premiers suffragants ; la notice 10 ne retient pas Lykostomion, qui réapparaît dans la notice 13.

359. YANNOPOULOS, *Métropoles* ; OIKONOMIDÈS, *Peloponnese*, p. 63.

360. YANNOPOULOS, *Métropoles*, carte p. 390 ; pour l'auteur, « les frontières entre les deux métropoles ne sont pas "logiques", dans le sens où elles ne suivent ni le relief géographique, ni une ligne plus ou moins régulière séparant le Péloponnèse en deux » (p. 392).

Les sept évêchés suffragants de Corinthe apparaissent dans la notice 7[361]. La liste se maintient sans changement dans les notices 9 et 10, à l'exception de l'ajout de l'île de Cythère dans le golfe de Laconie en fin de notice 9[362].

L'éparchie de Corinthe est peu étendue et la densification du réseau épiscopal péloponnésien n'y est pas étrangère : la présence d'une seconde grande métropole, Patras, et la création des métropoles de Larissa et d'Athènes enlèvent à Corinthe certains de ses sièges et une partie importante de son territoire[363]. Celui-ci se limite aux Xe et XIe siècles à une partie réduite de l'Est de la péninsule, c'est-à-dire la région sous contrôle byzantin au VIIIe siècle, alors que les évêchés de Patras, tous nouveaux au IXe siècle, y échappaient ; l'érection de Patras en métropole et la création du thème du Péloponnèse au VIIIe siècle[364] permirent le renforcement de cette domination.

Dyrrachion (Épire Première)

La liste des évêchés soumis à Dyrrachion (auj. Durrës en Albanie) connaît d'importantes variations. La notice 2 enregistre une liste civile inspirée de Hiéroklès sous le même titre qu'une éparchie ecclésiastique soumise à Céphalonie[365]. C'est donc la notice 7 qui fournit une liste fiable, composée de quatre suffragants situés dans le Nord de l'Épire[366]. Cette liste se maintient dans la notice 9 ; la notice 10 ajoute onze suffragants[367].

La complexité de la domination politique et ecclésiastique de la région – entre empire byzantin, papauté romaine et Bulgarie – invite à se poser la question de la date à laquelle « un métropolite de Dyrrachion disposa à la

361. Les évêchés classés sous la métropole de Corinthe dans la notice 3 (Notitia $3^{732-768}$) sont tirés d'une liste civile (DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 28-29). Notice 7 : Damala/Troizènè, Argos, Monemvasie, les îles de Céphalonie et Zakynthos (Zante), Zèmaina et Mani (Magne). Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 183-239 (pas de liste pour Zèmaina et Mani) ; FEDALTO, *HEO* II, 488-527 ; sur Monemvasie, voir V. LAURENT, « La liste épiscopale du synodicon de Monembasie », *ÉO* 32, 1933, p. 161, et P. LEMERLE, « La Chronique improprement dite de Monemvasie : le contexte historique et légendaire », *REB* 21, 1963, p. 5-49 ; sur Zakynthos, *TIB* 3, p. 278-280, et MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 368 ; sur Mani, LAURENT, *Lacédémone*, p. 217 et 225-226, et A. AVRAMÉA, « Le Magne byzantin : problèmes d'histoire et de topographie », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 49-62, spéc. p. 52.

362. FEDALTO, *HEO*, p. 505 (abs. *OC*).

363. YANNOPOULOS, *Métropoles*, p. 395-396 et n. 21.

364. OIKONOMIDÈS, *Peloponnese*, p. 63.

365. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 28-29 et 31.

366. Stéphaniaka, Chounabia, Kroai et Élissos. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 254-282 et III, col. 953-958 ; FEDALTO, *HEO*, p. 531-534 et 552.

367. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 113-114. Il s'agit de Diokleia (sceau de Grégoire dans la première moitié du XIe siècle, L 536), Skodroa, Dribastos, Polathoi, Akrokéraunia/Glabinitza, Aulonia, Lykinida, Antibaris, Tzernikon, Polychairépolis et Graditzin/Boullis. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 238-286 (pas de liste pour Polathoi, Antibaris et Polychairépolis) ; FEDALTO, *HEO*, p. 530-552. Akrokéraunia, Aulonia, Lykinida et Boullis apparaissent déjà dans la notice 2.

fois de tous les évêchés de cette liste »[368] ; on connaît quelques titulaires de la métropole, au IXe comme au XIe siècle[369], mais aucun de ses suffragants.

Céphalonie (Épire Première)

Selon J. Darrouzès, « le compilateur [de la notice 3] introduit ici une éparchie ecclésiastique purement fictive, mais formée de noms authentiques et cités dans l'ordre même où les donnent les listes C-E de 787 »[370]. Il y a sept suffragants, dont certains sont ensuite transférés à Corinthe et Athènes[371].

Athènes (Hellade)

Comme pour les autres éparchies rattachées à Constantinople au VIIIe siècle, celle d'Athènes n'apparaît avec ses suffragants que dans la notice 7, qui lui en attribue dix qui se maintiennent par la suite[372].

Larissa (Hellade/Thessalie Seconde/Toute la Grèce)

L'éparchie que domine Larissa possède d'une notice à l'autre plusieurs noms : la notice 3 lui donne celui de Thessalie Seconde[373] et l'une des recensions de la notice 10 celui de Toute la Grèce[374]. Dans les autres notices,

---

368. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 114.

369. Antoine au IXe siècle, connu par la *Vie* de Théodora de Thessalonique ; au XIe siècle, Laurent, métropolite et syncelle. Sur la géographie ecclésiastique de la région, voir O. DELOUIS, *Pour une géographie des monuments mésobyzantins d'Albanie méridionale*, mémoire de troisième année de l'École française d'Athènes déposé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 2006, p. 17-29.

370. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 31.

371. Il s'agit de Corcyre (en réalité archevêché), Damala/Troizènè, Monemvasie/Tainaros, Porthmos, Oréos et Zakynthos. Pour les listes de Damala, Monemvasie et Zakynthos, voir ci-dessus ; pour les autres sièges : LE QUIEN, *OC* II, col. 145-150, 203-204 et 239 ; FEDALTO, *HEO*, p. 477-478 et 516-521 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 366 pour Oréos ; sur Corcyre, *TIB* 3, p. 178-181 ; sur Porthmos et Oréos, qui passent ensuite sous Athènes, *TIB* 1, p. 246 et 228.

372. Euripos, Dauleia (sceaux de Basile aux Xe-XIe siècles ; à l'exception d'une légère différence de taille, 19 et 21 mm de diamètre, les deux sceaux sont identiques : L 610 et L 1751 ; voir aussi les sceaux de Théodore dans la seconde moitié du XIe siècle, L 611 et L 612 sur lequel il se dit syncelle), Koroneia, Andros, Oréos (auparavant sous Céphalonie), Skyros (Kastron, sceau de Michel aux Xe-XIe siècles, L 1752 = *DOSeals* 2, 56.2, daté du VIIe siècle par V. Laurent), Karystos, Porthmos (également sous Céphalonie dans la notice 3), Aulon et Syros (Syra). Pour les listes d'Oréos et de Porthmos, voir note précédente. Autres listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 943-944 (Andros) et II, col. 167-239 ; FEDALTO, *HEO*, p. 206-207 (Andros) et p. 494-522 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 366 (Euripos, Andros, Oréos, Skyros et Karystos) ; pour les localisations, voir *TIB* 1, s. v., et *TIB* 10, p. 190-191 pour Skyros (pas de notice pour Andros et Syros).

373. Notitia 3[45-667]. Les évêchés de la notice 3 sont, comme pour d'autres éparchies, issus d'une liste civile ; il faut donc comparer cette liste à celle de Hiéroklès (DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 28-29).

374. Notitia 10[475].

c'est le nom de Thessalie qui domine pour bien montrer le partage avec Thessalonique de cette région selon un découpage global Nord/Sud.



Carte 13 : Péninsule balkanique[375]

La notice 7 attribue dix suffragants à Larissa, liste reprise dans la notice 9 et l'une des recensions de la notice 10[376] ; une autre recension ajoute six

375. D'après *TIB* 1 et 3 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20 et 30 ; FINE, *Balkans*, carte 3 ; YANNOPOULOS, *Métropoles*, p. 390 ; STEPHENSON, *Balkan Frontier*, p. 68 ; DUNN, *Eastern and Northern Macedonia*, p. 270. Non localisés : Thessalie : Kolydros ; Thessalonique : Apallos, Délébos, Eudoxioupolis, Kallikos, Kypéros.

376. Dèmètrias, Pharsala (enregistré comme archevêché par erreur dans la notice 8 et correctement dès la notice 11), Thaumakos/Domokos, Zètounion, Ézéros, Loidorikon, Trikkè/Trikkala, Échinos, Kolydros et Stagoi. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 111-130 ; FEDALTO, *HEO*, p. 461-470 ; liste inexistante pour Kolydros ; pour les localisations, voir *TIB* 1, s. v.

suffragants en fin de liste[377]. Dans les siècles suivants, la situation tend encore à se complexifier[378].

Philippes (Macédoine)

Les évêchés suffragants de Philippes (ou Philippoupolis d'après la notice 3)[379] sont enregistrés dans les notices 7, 9 et 10. On ne constate qu'une modification entre la notice 7 et les notices suivantes : l'ajout de Périthéôrion, signe d'une interpolation dans les manuscrits puisque le siège est suffragant de Traïanoupolis[380]. Exception faite de Périthéôrion, la liste est donc stable dans les trois notices avec six suffragants[381].

Patras (Péloponnèse)

Nous avons déjà évoqué ci-dessus la situation ecclésiastique du Péloponnèse et la répartition de cette région entre Corinthe et Patras. Cette dernière est érigée en métropole au tournant des VIIIe et IXe siècles, dans le cadre de la réorganisation de cet espace après les invasions slaves[382].

L'éparchie de Patras, plus étendue que celle de Corinthe, est organisée pour renforcer la présence de l'Église byzantine – et donc du pouvoir impérial – dans cette région. Elle compte cependant un nombre limité de sièges. La notice 7 lui en attribue six[383]. Les notices 9 et 10 conservent une

---

377. Bésaina, Kapouliana (Kapoua), Gardikion, Lestinon, Charména et Péristéra. Listes existantes pour Bésaina (LE QUIEN, *OC* II, col. 131-132 ; FEDALTO, *HEO*, p. 461), Gardikion et Lestinon (FEDALTO, *HEO*, p. 465-466 et 460) ; pour les localisations, voir *TIB* 1, s. v.

378. Voir DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 110-111 notamment.

379. Sur l'histoire du siège, LEMERLE, *Philippes*, p. 241-257 (liste des titulaires, p. 270-280).

380. LE QUIEN, *OC* I, col. 1205-1206 ; LEMERLE, *Philippes*, p. 260-261 ; FEDALTO, *HEO*, p. 337-338 ; *TIB* 6, p. 394-395 ; voir DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 113 et n. 1 ; ID., *Variations numériques*, p. 26, et ci-dessus les remarques consacrées à Traïanoupolis de Rhodope.

381. Polystylos, Bélikeia, Christoupolis, Smolaina, Kaisaropolis et Alektoropolis, ancien nom d'Éleuthéropolis. Listes inexistantes chez Le Quien ; LEMERLE, *Philippes*, p. 260-263 ; FEDALTO, *HEO*, p. 304, 435-443 et 452 (pas de liste pour Smolaina) ; pour les localisations, voir *TIB* 6, p. 197-198 (Bélikeia), 408-410 (Polystylos) et 451 (Smolaina).

382. Voir YANNOPOULOS, *Métropoles*, et OIKONOMIDÈS, *Peloponnese*. Dans la notice 3, Patras est évêché suffragant de Corinthe (tout en étant enregistré, en doublet, comme archevêché) ; le siège n'est donc pas créé aux VIIIe-IXe siècles, mais voit simplement son statut évoluer.

383. À nouveau, une liste civile des villes du Péloponnèse apparaît dans la notice 3. Il s'agit, dans la notice 7, de Lacédémone, Méthonè, Koronè (Coronée), Bolaina (sceau de Pierre aux IXe-Xe siècles, L 655 = *DOSeals* 2, 33.1), Morée et Élos. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 189-233 (pas de liste pour Morée) ; LAURENT, *Lacédémone*, p. 217 et 225-226 ; FEDALTO, *HEO*, p. 501-516. On possède plusieurs sceaux d'évêques de Koronè : Procope au IXe siècle (L 646, deux pièces), Jean au Xe siècle (deux pièces : L 649 et L 1757 = *DOSeals* 5, 99.1), Gérasimos dans la seconde moitié du Xe siècle (deux pièces : L 647 et *DOSeals* 2, 28.4), Étienne à la fin du Xe siècle (L 648) ; Théodose dans la première moitié du XIe siècle (plusieurs pièces : L 650 et L 651) et Georges au XIe siècle (L 652 = *DOSeals* 2, 28.3). Sur le siège de Morée, voir V. LAURENT, « L'évêché de Morée (Moréas) au Péloponnèse », *REB* 20, 1962, p. 181-189 ; d'après l'auteur, le siège pourrait avoir été créé à la fin du XIe siècle ; cependant, il est bien

liste proche de la notice 7, avec quelques variantes : Morée disparaît (pour réapparaître dans la notice 13), Élos remonte et Bolaina passe en fin de liste.

Naupacte (Nikopolis)

L'éparchie de Nikopolis, sous Naupacte, apparaît dans la notice 4 ; ses huit suffragants sont connus par la notice 7[384], suivie par les notices 9 et 10 ; celle-ci n'apporte qu'une modification, l'ajout final du siège de Chimara[385].

Égée, Crète et Chypre

É. Malamut a déjà étudié en détail les cadres ecclésiastiques du monde insulaire[386] ; les remarques qui suivent, fondées sur les seules *notitiae*, viendront simplement s'ajouter à ce tableau de l'Église insulaire.

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Rhodes	Not. 2-11	Naxos	Not. 11	Mytilène	Not. 2-5
Gortyne	Not. 2-11	Paronaxia	Not. 11	Mèthymna	Not. 2-11
Mytilène	Not. 7-11	Mèthymna	Not. 11	Karpathos	Not. 2-11
Konstantia	Not. 3 et 10				

Rhodes (Cyclades)

Les suffragants de l'éparchie des Cyclades, sous Rhodes[387], sont tous des îles distinctes, essentiellement situées dans le Sud de la mer Égée ; la notice 2 en recense une douzaine[388]. La notice 4, après un seul changement

attesté dans la notice 7, ce qui implique qu'il est antérieur à cette date ; de même, il évoque la possibilité que le siège soit confondu avec la ville d'Élis, par ailleurs attestée dans la notice 3 d'après Hiéroklès.

384. Bounditza (sceau d'un évêque anonyme aux xe-xie siècles : L 681 = *DOSeals* 2, 4.2), Aétos, Achéloos, Rhogoi, Iôannina (faussement enregistré comme métropole dans la notice 11 ; à partir du xve siècle, le siège récupère, comme métropole, les évêchés de Naupacte), Photikè (Bella, sceau de Constantin, daté par V. Laurent du xie siècle, mais plus probablement du xe siècle : L 683 = *DOSeals* 2, 3.1), Adrianoupolis (Drynopolis) et Bouthrote (Bothrotos). Listes : Le Quien, *OC* II, col. 139-154 ; Fedalto, *HEO*, p. 474-482 (pas de liste pour Adrianoupolis) ; aucune liste pour Rhogoi ; pour les localisations, voir *TIB* 3, s. v.

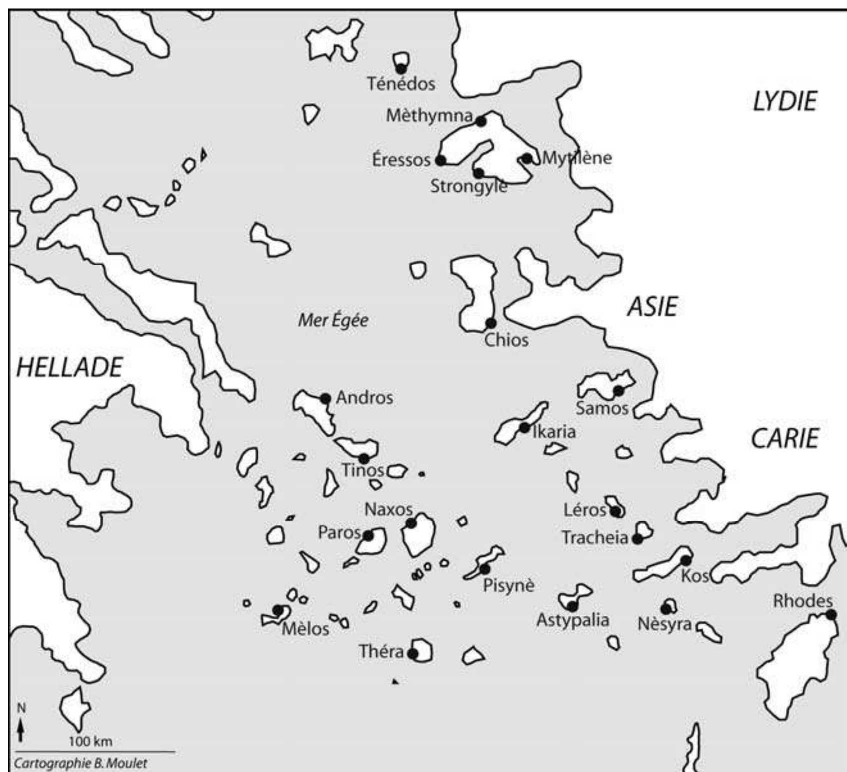
385. Fedalto, *HEO*, p. 550-551 (abs. *OC*) ; *TIB* 3, p. 136-137 (sceau de Léontios de Chimara au xie siècle, L 685 = *DOSeals* 1, 15.1, deux pièces) ; voir Darrouzès, *Notitiae*, p. 111-112 sur les évolutions de l'éparchie et les difficultés posées par les recensions de la notice 10.

386. Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 335-371.

387. Darrouzès, *Variations numériques*, p. 26 ; Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 337-338, 342 et 359.

388. Samos, Chios, Kos (transféré sans doute par erreur dans les notices 4 et 13 sous Pergè-Sylaion en Pamphylie), Naxos, Thèra (Santorin), Paros, Léros, Andros, Ténos, Mèlos et Pisynè (Amorgos). Listes : Le Quien, *OC* I, col. 929-946 (pas de liste pour Pisynè) ; Fedalto, *HEO*, p. 206-223 ; Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 365-366 (pour Samos, Chios, Paros, Léros et Andros) ; sur Chios, *TIB* 10, p. 150-153.

enregistré dans la notice 3[389], reprend la liste établie par la notice 2, ajoutant en finale Nèsyra (Nisyros) et Astypalia[390].



Carte 14 : Mer Égée[391]

La notice 7 revient à la liste de la notice 2 en supprimant le siège d'Andros qui passe sous Athènes (Hellade). La notice 9 ajoute en finale les sièges de Nèsyra et Astypalia, et intercale entre les deux Ikaria[392]. Enfin, la notice 10 maintient cette hiérarchie mais avec deux changements : Léros passe du 8e au 12e rang, entraînant la remontée des sièges suivants ; Tracheia (Kalymnos) est intercalé en avant-dernière position, entre Astypalia et

389. La notice 3 inverse les rangs de Tènos et Pisynè.

390. FEDALTO, *HEO*, p. 219 et 207 (abs. *OC*).

391. D'après MALAMUT, *Îles*, vol. 2, p. 646-648 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 20 et 30 ; *TIB* 10. Non localisés : Lesbos : Berbinon, Perpérinè.

392. FEDALTO, *HEO*, p. 212 (abs. *OC*) ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 365.

Nèsyra[393]. À la fin du XIe siècle enfin, on constate que Paros et Naxos disparaissent de la liste pour former une métropole unique[394].

Malgré ces quelques changements, le réseau épiscopal des Cyclades reste stable : aucune des îles enregistrées dans la notice 2 n'a perdu son évêque, au moins jusqu'au XIe siècle. C'était moins le cas au début de la période puisque « certaines îles mentionnées dans le Synecdemos ne sont plus assez importantes désormais [à partir des VIIe-VIIIe siècles] pour mériter un évêché »[395]. L'administration ecclésiastique se limite donc aux îles majeures.

Gortyne (Crète)

Au sud de l'Égée, la Crète fait partie des régions transférées à Constantinople au VIIIe siècle[396]. Les suffragants de Gortyne apparaissent dans les notices 2 et 3. La première donne une liste conforme à celle du Synekdèmos, omettant uniquement Inatos. Comme cela a été noté pour la Sicile, l'énumération des sièges de l'île suit un ordre géographique logique en partant de Gortyne à l'est pour y revenir par l'ouest[397].

Avec la notice 3, peut-être plus au fait des réalités du VIIIe siècle que la notice 2, on constate une réduction importante du nombre de sièges selon une liste proche, mais non similaire, à celle du concile de 787 ; la notice aurait donc pu avoir été composée après le concile de Nicée II, comme on l'a évoqué ci-dessus, bien que cela ne se vérifie pas pour toutes les éparchies[398].

La notice enregistre onze suffragants, dont deux nouveaux, Siteia et Hiérapétra (Hiéra/Pétra, soit Hiérapydna)[399]. La comparaison avec la liste de Nicée II montre l'absence au concile des évêques de Hiérapétra et de Siteia, et la présence des évêques d'Héraklion, de Phoinikè et de l'île de Kaudos[400].

393. FEDALTO, *HEO*, p. 224 (abs. *OC*). Tracheia et Pisynè seraient, d'après une note du XVIe siècle, des variantes de Kalymnos et Amorgos : DARROUZÈS, *Variations numériques*, p. 26 et n. 20 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 35 et 39.

394. Le rapprochement est confirmé par les sources sigillographiques : ZN 1039 : sceau du proèdre anonyme de Paros et Naxos, également proèdre des protosyncelles.

395. MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 337.

396. *Ibid.*, p. 335-337 et 359-361.

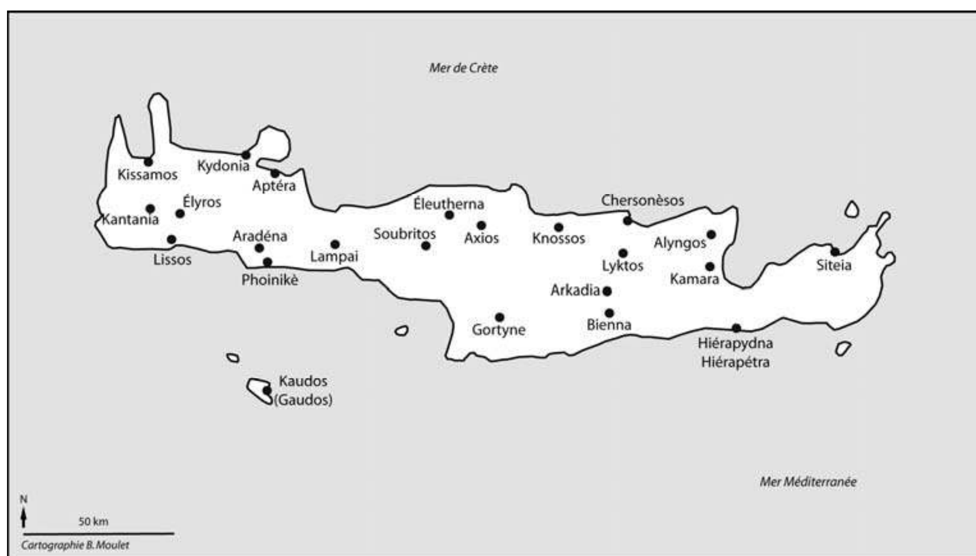
397. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 15. Il s'agit des évêchés de Bienna, Kamara, Chersonèsos, Arkadia, Soubritos (Sybrita), Éleutherna, Aptéra, Kissamos, Élyros, Phoinikè (Aradéna), Hiérapydna, Alyngos, Lyktos, Knossos, Axios, Lampai (Lambè), Kydonia, Kantania, Lissos et enfin l'île de Kaudos (auj. Gaudos), au sud de la Crète. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 266-274 (pour certains sièges seulement) ; FEDALTO, *HEO*, p. 538-546 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 369 (pour Arkadia et Knossos). Pour Soubritos, V. LAURENT, « Le synodicon de Sybrita et les métropolites de Crète aux Xe-XIIIe siècles », *ÉO* 32, 1933, p. 385-412, ici p. 412.

398. Voir *supra*, p. 45-46.

399. Il s'agit d'Arkadia, promu *prôtothronos*, Knossos, Chersonèsos, Siteia, Hiérapétra, Soubritos (Sybrita), Lampai, Kantania, Kissamos, Kydonia et Éleutherna. Pour Siteia et Hiérapétra, FEDALTO, *HEO*, p. 546 (abs. *OC*).

400. DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 65, et LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 61-62.

La reconquête de la Crète sur les Arabes par Nicéphore Phocas en 961 n'entraîne pas la réintégration de la liste des suffragants dans les notices, alors même que le siège de la métropole apparaît toujours dans les notices brèves 5 et 6. Il faut attendre la notice 13 pour que les suffragants de Crète soient pleinement réintégrés dans la liste hiérarchique des sièges[401].



Carte 15 : Crète[402]

Mytilène (Lesbos)

À côté de la métropole Mytilène et de ses suffragants, l'île de Lesbos compte un siège archiépiscopal promu au XIe siècle métropole sans suffragant, Mèthymna, situé au nord de la partie occidentale de l'île[403]. Le réseau épiscopal de cette éparchie s'étend à l'île de Lesbos et à la région alentour, puisque Ténédos est une petite île située à environ 70 km au nord de Lesbos ; deux sièges sont localisés sur cette dernière, et deux autres ne sont pas localisés.

L'éparchie n'apparaît que dans la notice 7 après sa création à la fin du IXe siècle[404]. Le siège était jusque-là archevêché, contrôlant toute l'île si l'on

401. Notitia 13[468-492].
402. D'après MALAMUT, *Îles*, vol. 2, p. 649.
403. MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 338, 343 et 359.
404. *Ibid.*, p. 343.

suit notamment le récit de la *Vie* de David, Syméon et Georges au IXe siècle[405]. La notice 7, reprise par les notices 9 et 10, liste cinq suffragants[406].

Konstantia (Chypre)

L'histoire de l'Église de Chypre à l'époque mésobyzantine[407] est complexe du fait du passé mouvementé de l'île, temporairement sous domination arabe et toujours menacée par les pirates arabo-musulmans[408]. La présence de la liste des suffragants de Konstantia/Salamis dans les notices n'est cependant pas systématique puisque l'Église est autonome depuis le Ve siècle. Son insertion dans la notice 3 ne serait due qu'à la présence au concile de 787 d'évêques de l'île – nouveau signe que la liste du concile a peut-être servi à la compilation de la notice[409].

La notice 3 attribue quatorze suffragants à Konstantia, dans une liste proche des informations fournies par le Synekdèmos et Georges de Chypre[410]. Ces sièges sont essentiellement localisés à l'est de l'île, en raison du partage de celle-ci entre Arabes et Byzantins, la partie contrôlée par les musulmans ne devant probablement pas être administrée par des évêchés[411].

Après la notice 3, on ne retrouve les suffragants de l'île que dans la notice 10, qui en donne deux versions différentes selon les deux principales recensions, l'une des XIe-XIIe siècles, l'autre des XIIIe-XIVe siècles[412]. Les variantes sont rares : au 4e rang, la recension *a* place le nouveau siège de Kerbia[413], la recension *b* Kourion ; aux 10e et 11e rangs apparaissent Kythéria et Trimithous dans la recension *a*, et l'inverse dans la recension *b* ; enfin, la recension *a* ajoute en finale le siège du Golfe de Pamphylion qu'ignore la recension *b*. Il est difficile de savoir précisément à quelle réalité ecclésiastique renvoie le nom de ce siège ; J. Darrouzès a noté que, dans

---

405. Voir *infra*, p. 130.

406. Éressos (Érissos), Strongylè, Ténédos, Berbinon et Perpérinè. Listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 947-950 (Ténédos) ; FEDALTO, *HEO*, p. 207-222 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 367 (Éressos et Ténédos) ; pour les localisations, voir *TIB* 10, s. v.

407. MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 339 et 361-362 ; METCALF, *Cyprus*, p. 83-100.

408. Voir *supra*, p. 55-56, et *infra*, p. 314-315.

409. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 29.

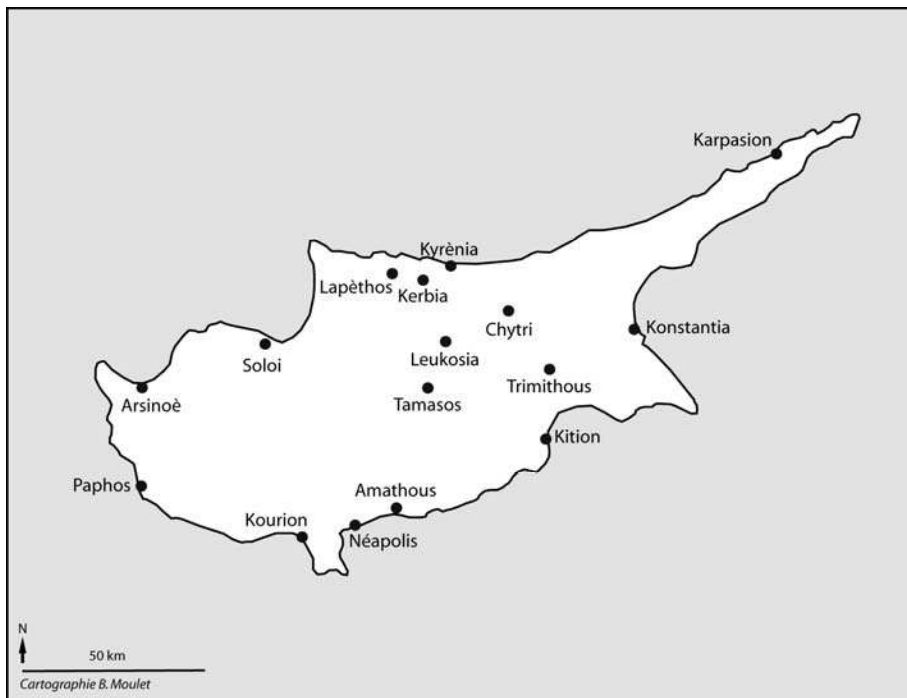
410. On ne constate que quelques variantes : omission de Kirboia et ajout de Néapolis par rapport au Synekdèmos ; omission de ces sièges dans l'œuvre de Georges de Chypre (*ibid.*).

411. MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 339 et n. 222. Notice 3 : Paphos (sceau d'Arsénios au XIe siècle, L 1488 = *DOSeals* 2, 39.2 = *Cyprus* 470), Tamasos, Arsinoè, Soloi, Lapèthos, Kyrènia, Karpasion, Chytri, Leukosia (Nicosie), Kition (sceau d'un évêque anonyme au XIe siècle : *Cyprus* 469), Amathous, Néapolis (Némessos), Kourion et Trimithous. Listes : LE QUIEN, *OC* II, col. 1055-1076 ; FEDALTO, *HEO* II, p. 878-888 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 370 (Paphos, Tamasos, Leukosia, Amathous et Kourion).

412. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 338, n. 758.

413. Abs. des listes épiscopales.

certains manuscrits de la notice, le nom du siège était suivi d'une description de la région dont il est question[414].



Carte 16 : Chypre[415]

Malgré ces quelques variantes, la notice 10 n'enregistre pas toutes les évolutions que l'île a connues depuis le Xe siècle, en particulier les transferts de sièges ou l'abandon de certains sites[416] ; une fois de plus se pose donc le problème de l'actualité réelle de ces notices épiscopales.

Les marges occidentales de l'Empire

La situation ecclésiastique de l'Italie méridionale et de la Sicile est assez complexe. Les notices épiscopales n'ont qu'un intérêt limité : les sièges n'y

414. Le texte est inédit (Darrouzès, *Notitiae*, p. 338, n. 774).

415. D'après Malamut, *Îles*, vol. 2, p. 650 ; *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 21. Non localisé : golfe de Pamphylion.

416. Voir les exemples développés par Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 361-362.

sont pas tous mentionnés et les erreurs sont nombreuses pour une région semble-t-il mal connue des compilateurs[417].

Métropoles avec suffragant		Métropoles sans suffragant		Archevêchés	
Syracuse	Not. 2-8, 10-11	Sardaigne	Not. 3	Rhègion	Not. 2-3
Rhègion	Not. 3-11	Catane	Not. 7-11	Catane	Not. 2-3
Hydrous	Not. 6, 8-11			Hydrous	Not. 7, 8, 11
Hagia Sébèrina	Not. 7-11			Rhousianon	Not. 11

Les terres continentales (Salento, Pouille, Basilicate et Calabre)

Le réseau épiscopal de l'Italie méridionale se limite aux régions hellénophones. Pourtant, dans les régions latinophones, de nouveaux évêchés grecs sont fondés à partir du VIIIe siècle et le mouvement se poursuit au moins jusqu'au Xe siècle, par exemple en Pouille. L'enjeu est de taille pour l'Empire : maintenir l'emprise grecque de ces territoires face aux prétentions pontificales d'étendre le réseau de l'Église latine dans le Sud de la péninsule. Ainsi, la tentative de créer un évêché grec à Tarente à la fin du IXe siècle échoue face aux protestations du pape[418].

Rhègion (Calabre)

Absente de la notice 2, la liste des évêchés calabrais soumis à Rhègion (auj. Reggio di Calabria) apparaît dans les notices 3, 7, 9 et 10 avec quelques variations sensibles[419]. La notice 3 attribue neuf évêchés à Rhègion[420]. Ces sièges, à l'exception d'Amantheia et de Touris, sont attestés au concile de 787. Selon J. Darrouzès, « le nom de Bothratou est probablement un doublet de Buthripotou pour [Bouthrote] en Épire »[421].

À la fin du IXe siècle, la liste a profondément évolué et la notice 7 (reprise sans changement dans la notice 9) réorganise le tissu ecclésiastique en

417. Sur la localisation des sièges, voir JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 359 et 363.

418. V. VON FALKENHAUSEN, « Taranto in epoca bizantina », *Studi Medievali*, ser. III, 9, 1968, p. 133-166.

419. Les listes épiscopales des sièges italiens et siciliens sont absentes des ouvrages de M. Le Quien et de G. Fedalto ; seules sont disponibles des listes anciennes, compilées dans des études consacrées à l'Église chrétienne d'Occident. Dans la présentation rapide qu'il fait de chaque évêché dans son corpus des sceaux italiens (*Corpus*, *Église*, vol. 1, sceaux n°s 883 à 927, p. 692-735), V. Laurent donne les références de ces études, auxquelles nous renvoyons.

420. Hagia Kyriakè, Skylakion (Squillace), Bothrotos, Crotone, Amantheia (Amantea), Touris (Thurii), Bibona (Vibo Valentia, siège connu par le sceau de Jean au VIIIe siècle, L 913), Nikotéra (Nicotera) et Taurianè (Tauriana).

421. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 31.

créant des sièges et en classant différemment les sièges existants[422]. La notice 10 garde cette liste et ajoute en finale le siège de Kasanon (Cassano).

Les évolutions soulignées par la notice 7 sont d'autant plus importantes qu'une seconde métropole a été créée en Calabre comme l'attestent les notices : celle de Santa Severina, contrôlant le Nord de la région.

Hydrous

Évêché du Salento, le siège d'Otrante est promu au rang de métropole par Nicéphore Phocas en 968[423]. D'après Liutprand de Crémone, le nouveau métropolite peut ordonner des évêques dans plusieurs cités de Basilicate[424], que n'enregistrent cependant pas les notices, à l'exception de Turcicum dans la notice 10[425]. Il est difficile dès lors de savoir si les autres sièges ont eu effectivement un évêque grec ou non. D'après les notices, le siège d'Hydrous connaît des évolutions contrastées, car enregistré comme archevêché dans les notices 7, 8 et 11 et métropole dans les notices 6 et 8 à 11 ; la confusion se maintient dans les notices postérieures[426].

Santa Severina (Calabre)[427]

La présence de ce siège dans la notice 7 indique une création récente à l'époque de la compilation de la notice ; la métropole a été créée à la fin des années 880 après la reprise de la ville sur les Arabes en 885-886[428]. L'Église profite ainsi d'une victoire militaire pour implanter et développer la hiérarchie épiscopale. Dominant le Nord de la Calabre, Santa Severina contrôle quelques bourgs devenus évêchés. La notice 7 en liste quatre[429], la notice 10 y ajoute Palaiokastron (Palaeocastrum). La situation ecclésiastique se maintient jusqu'à la conquête normande à la fin du XIe siècle.

---

422. Bibona est promu *prôtothronos* ; lui succèdent Taurianè, Lokris (Locres), Rhousianon (Rhousion, Rossano), Skylakion, Tropaion (Tropea), Amantheia, Crotone, Konstanteia (Cosenza), Nikotéra, Bisounianon (Bisignano) et Néokastron (Nicastro) – siège dont le nom indique probablement une création récente autour d'un *kastron*.

423. Voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 792.

424. Il s'agit d'Acerentila (Acerenza), Turcicum/Toursikon (Tursi), Gravina, Macceria (Matèra) et Tricarium (Tricarico) ; Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 62, p. 215.

425. Notitia 10[675].

426. DARROUZÈS, *Notitiae*, index s. v. Hidrous.

427. Les notices épiscopales utilisent Ἁγία Σεβηρίνα (ου Σευηρίνη, Σευηριάνη) pour désigner la cité ; nous utilisons ici le nom latin, plus couramment employé, Santa Severina.

428. Skylitzès, *Synopsis*, p. 160 ; V. LAURENT, « À propos de la métropole de S. Severina en Calabre. Quelques remarques », *REB* 22, 1964, p. 176-183 ; D. MAKRIS, « La métropole de Santa Severina dans le thème de Calabre », communication présentée au XXe CIEB, Paris, 19-25 août 2001 (*Pré-Actes*, vol. 3, *Communications libres*, Paris, 2001, p. 131).

429. Euryata, Akérentia (Cerenzia), Kallipolis (Gallipoli) et Aeisyla (Isola Capo Rizzuto).

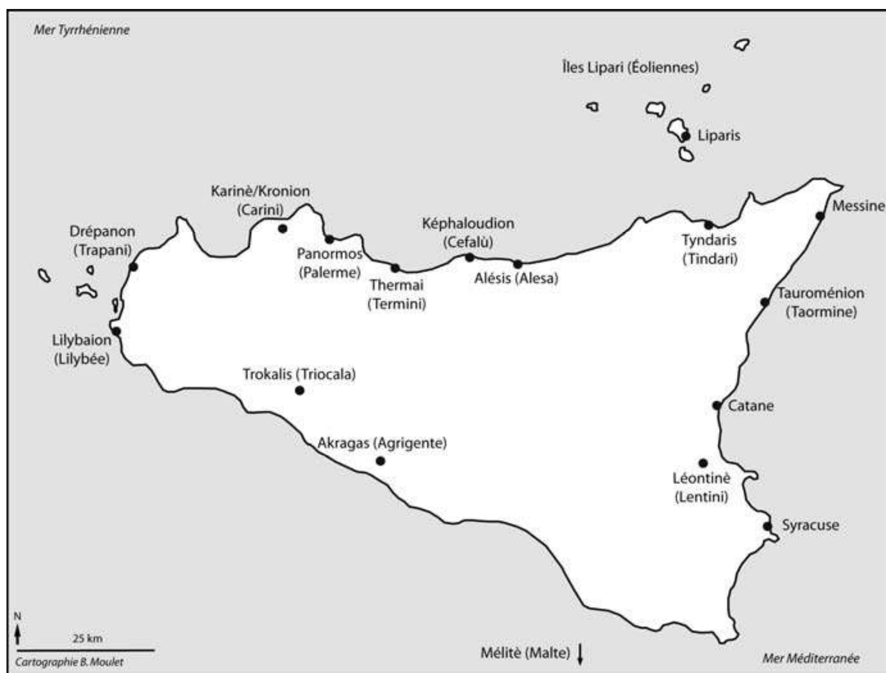


Carte 17 : Italie du Sud[430]

430. D'après *Atlas d'histoire de l'Église*, p. 30 ; Jacob, Martin, *Église grecque*, p. 363 (fond) ; *Italie byzantine*. Non localisés : Calabre : Hagia Kyriakè ; Santa Severina : Euryata.

La Sicile

La situation ecclésiastique complexe de la Sicile, longtemps mal connue des historiens[431], est désormais plus claire avec les travaux de V. Prigent[432].



Carte 18 : Sicile[433]

Depuis l'Antiquité, l'occupation humaine de la Sicile est essentiellement côtière et le réseau épiscopal se calque sur l'occupation urbaine. L'île compte deux métropoles principales, situées sur la côte orientale : Catane au centre (métropole sans suffragant) et Syracuse au sud, qui apparaît avec ses suffragants dans les notices 2, 3 et 7. La notice 2 attribue à la métropole treize suffragants[434].

431. Pages éclairantes dans JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 358-361.

432. V. Prigent a fait le point sur les sources et, surtout, le tri entre de nombreuses informations souvent contradictoires ; nous renvoyons à son étude détaillée de l'organisation ecclésiastique de l'île (*Sicile*, vol. 1, p. 17-57 et bibliographie antérieure).

433. D'après PRIGENT, *Sicile*, vol. 4, pl. 1 ; nous remercions l'auteur de nous avoir autorisé à reproduire cette carte.

434. Catane (promu archevêché dès la notice 3 et métropole dans la notice 7), Tauroménion (Taormine), Messine, Képhaloudion (Cefalù), Thermai (Termini), Panormos (Palerme),

La notice 3 modifie en partie cette hiérarchie par la suppression, la création, la promotion ou la rétrogradation de certains sièges. La liste des suffragants compte désormais un évêché de moins[435]. Ignorant comme on l'a vu pour d'autres régions la notice 3, la notice 7 reprend en partie la hiérarchie de la notice ancienne et liste douze suffragants[436].

Conclusion – Notices épiscopales et maillage du territoire

L'étude des notices épiscopales et de leur contenu permet de souligner deux points principaux. Tout d'abord, on constate l'absence globale de cohérence interne dans une même notice : les différentes datations proposées pour telle ou telle notice sont toutes fondées et il faut donc bien distinguer les listes au sein de chaque notice. Ensuite, le contenu et les datations (mêmes variables) des notices permettent de distinguer plusieurs groupes de textes, reflétant les différentes évolutions de la hiérarchie. Les notices 2, 3 et 4 constituent des dérivés de la notice 1, la plus ancienne conservée ; la structure de la hiérarchie reste globalement stable, même si les mises à jour sont nombreuses. Avec les notices 5 et 6, on entre dans une époque différente dans la forme de compilation utilisée par les auteurs des notices, celle des notices brèves, reprise ensuite avec les notices 8 et 11. La notice 7 constitue un élément charnière par son statut (elle est le seul document officiel et datable que l'on possède) et par son contenu puisque, selon les mots du patriarche dans le décret de promulgation, elle enregistre des évolutions anciennes qui n'avaient jusqu'alors pas été prises en compte. Enfin, les notices 8 à 11 constituent des dérivés de la notice 7, sur le même modèle que les notices 2 à 4 par rapport à la notice 1.

L'analyse des variations des sièges a permis d'affiner ces remarques. Les listes archiépiscopales montrent une certaine stabilité entre le VIIIe et le XIe siècle, même si, d'une notice à l'autre, le nombre de sièges varie de 40 à 60 archevêchés. Dans de nombreux cas, la promotion à l'archiépiscopat pouvait n'être que temporaire ou, le plus souvent, refléter une confusion entre deux sièges ou entre deux notices. La notice de Nicolas Mystikos marque un tournant important dans la structuration de la hiérarchie : celle qui apparaît dans la notice 2 se maintient globalement jusqu'au début du Xe siècle et celle qui est fixée dans la notice 7 est conservée dans les siècles suivants, au moins dans les notices 8 et 11. Il faut donc distinguer deux

---

Lilybaion (Lilybée), Trokalis (Triocala), Akragas (Agrigente), Tyndaris (Tindari), Léontinè (Lentini), Alésis (Alesa) et l'île de Mélitè (Malte).

435. Léontinè devient *prôtothronos* ; lui succèdent Tauroménion, Messine, Tyndaris, Liparis (dans les îles éoliennes), Képhaloudion, Thermai, Panormos, Karinè/Kronion (Carini), Lilybaion, Trokalis et Malte.

436. Tauroménion, Akragas, Karinè/Kronion, Lilybaion, Drépanon (Trapani), Panormos, Thermai, Képhaloudion, Alésis, Tyndaris, Malte et Liparis.

groupes, les notices 2 à 5 d'une part, les notices 8 à 11 d'autre part. Il y a ainsi une volonté clairement affichée de la part du patriarche comme de l'empereur de renforcer le contrôle du territoire par la multiplication des sièges archiépiscopaux, afin de favoriser notamment la transmission directe de l'autorité du centre vers les provinces.

Comme pour les archevêchés, les listes des métropoles montrent, de façon très globale, une certaine stabilité du réseau métropolitain, au moins jusqu'au début du XIe siècle. Il faut noter cependant que le taux de variation des éparchies est plus important que celui des archevêchés : le nombre de métropoles est multiplié par deux entre le VIIIe et le XIe siècle, passant de 41 sièges à 85. On a donc un réseau ancien qui se maintient, auquel s'ajoutent des métropoles de création récente. Les listes des métropoles peuvent être classées en trois groupes : les notices 2 à 6 montrent un total relativement proche mais avec d'importantes variations d'une notice à l'autre ; dans les notices 7, 9 et 10, le nombre de sièges augmente par rapport au premier groupe, mais peu de variations sont réellement conséquentes ; enfin, les notices 8 et 11 sont marquées par une augmentation importante du nombre de sièges, en particulier la notice 11 dans le contexte du XIe siècle.

La volonté du pouvoir est donc de favoriser la transmission de l'autorité vers les provinces. Au XIe siècle en revanche, c'est plutôt par reconnaissance d'une situation politique nouvelle que de nombreux sièges deviennent métropoles ; les titulaires n'occupaient pas pour autant leur siège puisqu'on les voit arriver dans la capitale tout au long du siècle.

Les notices épiscopales ont permis également d'étudier en détail le maillage du territoire par les sièges épiscopaux de l'Empire ; les cartes permettent d'apprécier les données fournies par les notices.

En Asie Mineure occidentale, le réseau des évêchés est marqué par trois caractéristiques que l'on retrouvera dans d'autres régions. Le réseau est ancien, s'appuyant notamment sur des cités fondées dès l'Antiquité dans des zones anciennement « urbanisées », comme la région d'Éphèse ou la Bithynie. Ce réseau est relativement dense du nord au sud, puisque si l'on s'en tient au découpage réalisé, on compte près de 130 évêchés dans cette région, en plus des quelques archevêchés et métropoles sans suffragant. Enfin, le réseau épiscopal évolue peu et montre une certaine stabilité, même si celle-ci n'est peut-être que le reflet des notices épiscopales, dont on a souligné le caractère conservateur.

En Anatolie centrale et orientale, le réseau épiscopal se caractérise par une densité importante qui va s'amenuisant d'ouest en est pour les sièges principaux : leur répartition montre *a priori* un maillage plus lâche qu'en Anatolie occidentale, ce qui est dû d'abord à l'immensité du territoire et aux contraintes topographiques du plateau anatolien. Le nombre total d'évêchés reste pourtant important puisqu'il dépasse les 260 sièges.

Une partie importante des cités épiscopales ne sont sans doute que de simples bourgades, mais on constate que le réseau des suffragants couvre une part importante du territoire impérial, même dans les régions où les sièges métropolitains sont plus rares : dans ce cas, le réseau des suffragants vient suppléer ce manque. Ce vaste territoire est donc largement maillé par les sièges épiscopaux, en particulier à l'ouest, notamment en Phrygie. C'est bien ici le signe à la fois du caractère « urbain » de l'Empire – même si ces villes, nous le répétons, sont souvent des bourgades – et de la volonté du pouvoir de renforcer son contrôle du territoire.

Les confins orientaux et les rives orientale et septentrionale de la mer Noire ont un réseau plus lâche : celui-ci est essentiellement concentré sur les côtes, stratégiques pour des raisons militaires comme commerciales, et le long de l'Euphrate, c'est-à-dire dans les zones de frontière avec le monde arabo-musulman. La Crimée, au nord de la mer Noire, constitue une région particulière, puisque l'État byzantin s'y est largement imposé par la présence d'autorités ecclésiastiques, civiles et miliaires. Pour ces régions soumises plus ou moins régulièrement à des autorités étrangères, il sembla plus simple à l'Empire d'installer des archevêchés, plus nombreux que les métropoles, garantissant ainsi une certaine autonomie à ces Églises provinciales éloignées du cœur de l'Empire. Les éparchies sont donc peu fréquentes, peu dotées d'évêchés et se maintiennent rarement à long terme.

Les nombreuses confusions des listes pour la Thrace et le grand arrière-pays de Constantinople montrent que leur compilation, même pour une région proche de la capitale, est problématique : si les listes des métropoles et des archevêchés sont plutôt fiables, c'est moins le cas de celles des suffragants. Les différences les plus marquées se trouvent dans les notices 2 à 4. On a constaté que ces notices étaient (presque toujours) semblables, alors que les listes de la notice 3 montraient de nombreuses modifications. Cela peut s'expliquer par le fait que la notice 4 revient à une hiérarchie antérieure pour annuler les évolutions du réseau épiscopal au VIIIe siècle. Ces différences pourraient également laisser supposer que la notice 4 est antérieure à la notice 3, et que celle-ci enregistre donc bien les modifications de l'époque isaurienne. Cependant, comment expliquer alors que les listes de la notice 7, malgré d'importants changements, reposent en partie sur la notice 4 ? À nouveau apparaît donc le double problème de composition et de datation des listes et des notices ; il est plus vraisemblable, à la lecture des listes de suffragants de Thrace, que la notice 4 fut composée – au moins pour les éparchies – sur la base de la notice 2 et non de la notice 3.

Comme en d'autres régions, la notice 7 marque une rupture complète dans la hiérarchie des sièges épiscopaux : pour les éparchies d'Europe, de Thrace, de Rhodope et d'Hémimont, cela consiste en des changements de noms, de statuts ou de préséance ; quant au réseau des archevêchés, il se

renforce, placé sous la mainmise directe du patriarche. La réorganisation du réseau épiscopal correspond bien, pour cette région comme pour les autres, à l'importante mise à jour de la *taxis* voulue par l'empereur et le patriarche.

Contrairement à la Thrace, le réseau des métropoles domine dans les Balkans, en particulier en Hellade et dans le Péloponnèse ; les archevêchés, moins nombreux, sont plus espacés les uns des autres que ne le sont les métropoles – signe de l'importance de la création d'évêchés dans le Péloponnèse, notamment après le VIIIe siècle. Les principaux sièges de la hiérarchie se trouvent en majorité sur les côtes (ou à proximité) et moins à l'intérieur des terres où dominent plutôt les évêchés. Cette région connaît d'importantes modifications de ses structures administratives : la création de thèmes comme la multiplication des évêchés visent à renforcer l'implantation du pouvoir byzantin et du christianisme après l'installation de populations slaves dans les Balkans. L'Empire cherche donc à asseoir sa domination par une densification du tissu civil, militaire et ecclésiastique.

Le réseau épiscopal insulaire a également évolué à l'époque méso-byzantine, même si l'étude des notices épiscopales ne permet pas d'en prendre toute la mesure[437]. Le rattachement d'une partie des îles au patriarcat au VIIIe siècle et le devenir particulier de quelques îles comme Chypre ont entraîné, comme dans la péninsule balkanique, une augmen-tation des évêchés et une densification du réseau épiscopal en mer Égée et en Méditerranée orientale. Les centres de domination de ce réseau se multiplient : certaines îles sont rattachées désormais à des villes continentales comme Athènes et Corinthe ; d'autres voient au contraire leur rôle s'affirmer par la création de sièges, comme Lesbos.

Comme dans les Balkans, la réforme des cadres ecclésiastiques a accompagné celle des cadres civils et militaires : un certain parallélisme s'opère entre les deux hiérarchies pour renforcer le contrôle du territoire exercé par l'Empire et par l'Église. Néanmoins, il faut souligner à la suite d'É. Malamut que la densification du réseau des pouvoirs civils et militaires fut plus importante que celle du tissu ecclésiastique : l'Église, conservatrice, a gardé la base de ses structures héritées de l'époque protobyzantine[438].

Concernant l'Italie byzantine, il faut souligner deux points[439]. La documentation est très lacunaire : les notices ne fournissent qu'un maigre aperçu de l'organisation ecclésiastique de la région, puisque certains sièges des Xe et XIe siècles n'y sont pas mentionnés[440]. Par ailleurs, l'on constate une

---

437. Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 362-364.

438. *Ibid.*, p. 364.

439. Jacob, Martin, *Église grecque*, p. 357-365 et bibliographie antérieure.

440. *Ibid.*, p. 358 et n. 24. C'est le cas, en Calabre, d'Oppido, Stilo et Bova ou encore de Lecce, Ugento et Alessano dans le Salento.

densification du réseau épiscopal dans le Sud de la péninsule, ce qui dépend de trois facteurs : « la fondation de villes nouvelles[441], souvent situées dans l'intérieur, par les Byzantins et, dans le nord, par les Lombards ; l'expansion vers le nord de l'élément hellénophone ; la conquête par l'empire de la Calabre septentrionale à la fin du IX[e] siècle »[442]. La multiplication des évêchés a donc été favorisée par les (re)conquêtes militaires : le tissu ecclésiastique se calque bien sur le réseau civil et militaire.

Enfin, pour la Sicile, la seule lecture des notices montre l'importante stabilité du réseau épiscopal car peu de sièges ont été créés entre le VIII[e] et le début du X[e] siècle ; en revanche, la *taxis* a plus largement évolué. C'est en réalité avant le VIII[e] siècle que le réseau épiscopal sicilien s'est étendu[443].

L'histoire politique et militaire de la Sicile explique en partie ces évolutions[444]. La conquête progressive de l'île par les Arabes au IX[e] siècle a entraîné un repli byzantin dans la partie orientale, ce qui explique sans doute l'érection de Catane au rang de métropole dans la seconde moitié du siècle. L'île reste néanmoins dans l'orbite byzantine : l'hellénisation se poursuit et la présence importante d'évêques siciliens au concile de Nicée II en 787 en témoigne. En revanche, aux IX[e]-X[e] siècles, les évêques siciliens, moins nombreux à se rendre à Constantinople, s'en détachent progressivement ; le passage de l'île sous domination normande au XI[e] siècle la ramène dans l'orbite pontificale, malgré le maintien d'une hiérarchie grecque[445].

L'analyse des notices épiscopales, sources brutes et difficiles à traiter, est donc riche d'enseignements malgré les lacunes. Si certaines de nos analyses ne font que suivre celles de J. Darrouzès, il nous a semblé indispensable de reprendre, même partiellement, ce vaste dossier en le complétant par les tableaux de la *taxis* ecclésiastique et les cartes de répartition des sièges.

Dans certains cas en effet, la confrontation de ces textes avec d'autres sources a permis d'envisager le maillage territorial de l'Empire par l'Église mais aussi d'approcher la définition des territoires ecclésiastiques, enjeu entre l'État et l'Église, l'empereur et le patriarche. Le territoire est partagé entre les deux têtes de l'Empire : si l'empereur a le droit de modifier et d'adapter les diocèses au gré des évolutions politiques et militaires de l'Empire, le patriarche n'est pas absent des décisions, en particulier quand des hommes forts sont à la tête de l'Église. Le contrôle de l'espace est donc partagé ; à l'échelle des diocèses en revanche, seul l'évêque a autorité sur le territoire qu'il administre au quotidien.

---

441. En témoigne par exemple le nom du siège de Néokastron en Calabre.

442. JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 361.

443. PRIGENT, *Sicile*, vol. 1, p. 35-47.

444. *Ibid.*, p. 53-57, où l'auteur dresse le bilan des évolutions du réseau épiscopal sicilien.

445. JACOB, MARTIN, *Église grecque*, p. 360.

Chapitre II

Les territoires du quotidien

La société provinciale s'organise en vastes espaces dont la reconstitution est rendue difficile par l'imprécision des sources. Si l'on connaît le nom des diocèses, on n'en connaît pas les frontières, pourtant essentielles à la reconstitution de la perception que se font les Byzantins de l'espace et à la définition de leur identité, fondée sur le(s) territoire(s) du quotidien[1].

Le territoire est une construction, un « produit de l'histoire que reconstitue et déforme, au fil de ses pratiques et de ses représentations, chaque acteur social »[2]. Ainsi émergent des rapports socio-spatiaux dans lesquels le(s) territoire(s) des acteurs tente(nt), par le vécu et l'imaginaire, d'approcher le(s) territoire(s) des institutions[3]. Vécu aujourd'hui comme un espace clos, le territoire se définit toujours par une référence à une autorité[4] et un pouvoir : la territorialité découle ainsi de la relation établie entre une population et des lieux dans lesquels s'inscrivent une pratique et une mémoire individuelles et collectives[5]. L'approche du territoire est double[6], associant l'espace perçu, c'est-à-dire désigné, à l'espace tel qu'il est vécu, c'est-à-dire pratiqué[7]. Ainsi cherchera-t-on à appréhender le territoire par le biais de la perception de l'espace tel que les sources le laissent paraître avec une vision néanmoins déformée : quand une grande majorité des sources est issue de l'élite constantinopolitaine ou d'une Église fortement centralisée, la vision de l'espace en sort inévitablement biaisée.

Si pour l'Occident du haut Moyen Âge certains font le constat d'une désagrégation du pouvoir épiscopal sur son territoire au bénéfice d'un

---

1. Nous empruntons notre titre à l'ouvrage *Les Territoires du quotidien*, dir. G. Di Méo, Paris, 1996 (Géographie sociale).

2. Di Méo, *Homme*, p. 145.

3. P. Tizon, « Qu'est-ce que le territoire ? », dans *Les Territoires du quotidien*, *op. cit.*, p. 23.

4. J. Scheibling, *Qu'est-ce que la géographie ?*, Paris, 1994 (Carré géographie), p. 145-146.

5. J. Bonnemaison, « Voyage autour du territoire », dans *L'Espace géographique*, 1981, p. 249-262, ici p. 253 ; Mailloux, *Territoire*, p. 234.

6. *Ibid.*, p. 223.

7. Frémont, *Région*.

contrôle accru des pouvoirs laïcs sur les populations[8], il n'en va sans doute pas de même dans le monde byzantin. L'évêque n'est pas simplement cantonné dans sa résidence ou son église : il sillonne le territoire de bien des façons. Personnage central de la société provinciale, il est un lien permanent entre celle-ci et la capitale et conserve alors toute son autorité, malgré des conflits sur son territoire, principalement depuis que les institutions municipales ont décliné[9], ou du moins se sont profondément réorganisées[10]. La hiérarchie ecclésiastique reste sans doute la structure institutionnelle d'encadrement la plus pérenne de la société provinciale.

Ce territoire épiscopal est varié et hétérogène, ce qui justifie le pluriel envisagé ici ; il faut donc replacer l'évêque dans son contexte géographique et social pour comprendre la façon dont se marque dans le diocèse une certaine topographie épiscopale[11].

Un problème de vocabulaire reste en suspens : que signifie la « cité » épiscopale ? Dans les sources ecclésiastiques, il est toujours fait mention des πόλεις aux mains des évêques ; le terme πόλις a pourtant perdu son sens antique mais reste utilisé par l'Église[12]. C'est désormais le terme κάστρον qui, aux IXe-Xe siècles, définit la ville du quotidien[13], avec cependant des nuances perceptibles dans les sources[14]. Comme on l'a vu ci-dessus néanmoins, la « cité » renvoie à la localisation d'un siège épiscopal, même s'il ne s'agit que d'une grosse bourgade[15].

---

8. N. Gauthier, « Le réseau de pouvoirs de l'évêque dans la Gaule du haut Moyen Âge », dans *Towns and their territories between late Antiquity and the Early Middle Ages*, éd. G. P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie, Leyde, 2000 (TRW 9), p. 173-207.

9. Brandes, *Byzantine cities*, p. 29-30.

10. A. Laniado, *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Paris, 2002 (Monographies 13).

11. On constate des phénomènes similaires en Occident ; voir P. Depreux, F. Bougard et R. Le Jan dir., *Les Élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, 2007 (Haut Moyen Âge 5), en particulier : C. Martin, « Les évêques visigothiques dans leur espace : de l'autonomie à l'intégration », p. 207-223 ; S. Patzold, « Den Raum der Diözese modellieren ? Zum Eigenkirchen-Konzept und zu den Grenzen der *potestas episcopalis* im Karolingerreich », p. 225-245 ; T. Lienhard, « Qui administre l'espace religieux ? Évêques, archevêques et papauté face à la Pannonie au IXe siècle », p. 247-258 ; G. Bührer-Thierry, « Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique : les lieux de pouvoir des évêques de Freising au IXe siècle », p. 299-317.

12. Brandes, *Byzantine cities*, p. 41-44.

13. J. Haldon, « The idea of the town in the Byzantine empire », dans *Idea and Ideal of the Town*, p. 1-23, spéc. p. 17-18.

14. La *Vie* d'Eustrate des Agaures mentionne à plusieurs reprises la ville de Brousse (Bithynie) en la décrivant comme une petite ville (πολίχνης, c. 4, p. 370, et c. 15, p. 378) ou encore comme une ἄστυ, c'est-à-dire un espace urbain par opposition à la campagne (c. 13, p. 376, c. 24, p. 384, c. 34, p. 390).

15. Voir *supra*, p. 71-73.

Le territoire vécu et perçu : limites, frontières, territoire épiscopal

Délimitation et repérage dans l'espace : à la recherche du territoire épiscopal

C'est à la haute époque byzantine que se mettent en place les structures de l'Église autour de l'évêque et du métropolite placés dans un rapport de hiérarchie[16]. Si les canons, dès le concile de Nicée en 325, organisent la hiérarchie épiscopale, les textes précisent rarement les limites du diocèse. Le réseau épiscopal correspond à celui des cités selon le principe d'accommodement de l'Église qui se développe aux premiers siècles du christianisme[17], mais le diocèse ne comprend pas que des espaces urbains. Dès lors, le système d'accommodement perd de son sens avec le déclin des villes à la fin de l'époque protobyzantine.

La délimitation du territoire épiscopal relève de l'espace perçu et vécu par la population et le clergé sans doute plus que d'hypothétiques limites dont la matérialisation n'aurait guère de sens[18]. Du point de vue de la terminologie et de ce qu'elle implique, il semble plus intéressant de s'attacher à définir les frontières du territoire épiscopal plutôt que ses limites. La limite renvoie en effet à une circonscription claire d'un ensemble spatial donné, quand la frontière définit un espace plus flou séparant deux espaces socio-politiques différents. La frontière exprime des conflits de pouvoir et de contrôle du territoire, de discontinuité et de mouvement quand la limite ne fait que souligner une nette différence entre deux espaces distincts[19]. La compétition pour le contrôle du territoire n'est pas seulement le fait de deux communautés de part et d'autre d'une frontière ; à l'intérieur d'un même espace, délimité par ses frontières, des enjeux de compétitions peuvent avoir lieu. C'est le cas dans le diocèse d'Argos-Nauplie lors du conflit qui oppose les deux cités en vue d'obtenir la dépouille de l'évêque Pierre au Xe siècle[20]. Il existe bien là une frontière interne, ce qui implique de réfléchir à

---

16. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 507-509.

17. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 2, 2e éd., Oxford, 1973, p. 874-879.

18. J. ANCEL, *Géographie des frontières*, Paris, 1938 ; l'auteur rejette le concept de frontière naturelle tout comme il dénonce l'illusion de la linéarité de la frontière, telle que les cartes le laissent croire. Comme le montre plus tard Roger Dion en s'appuyant sur les travaux de J. Ancel, la frontière est d'abord une zone, plus ou moins maîtrisée, dépassant ainsi le simple regard politique sur l'analyse des frontières (R. DION, *Les Frontières de la France*, Paris, 1947, spéc. p. 11-21), ce qui s'applique particulièrement bien au monde byzantin et au monde médiéval dans son ensemble.

19. FRÉMONT, *Région*, p. 182-185 ; J.-P. RENARD dir., *Le Géographe et les frontières*, Paris, 1997, p. 27-74 ; ID., « La frontière : limite géopolitique majeure mais aussi aire de transition », dans *Limites et discontinuités en géographie*, éd. L. CARROUÉ *et al.*, Paris, 2002 (Dossiers des images économiques du monde), p. 40-66.

20. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 22, p. 252.

l'imbrication des échelles d'application de la notion de frontière. Un même territoire peut donc entraîner divers processus d'identification comme d'appropriation de l'espace, marquant ainsi des conceptions contradictoires de la légitimité de chacun des groupes en présence[21].

L'appréhension du territoire épiscopal et de ses frontières ne peut donc se faire que par une approche zonale et non linéaire de l'espace puisque les frontières, même floues, apparaissent comme des organismes vivants et en évolution[22]. Les frontières, objets de l'organisation de l'espace construits par des valeurs culturelles, relèvent du réel, de l'imaginaire et du symbolique[23].

Déterminer les frontières du territoire épiscopal implique de s'interroger sur sa taille et son étendue. On sait que l'éparchie de Lesbos englobe toutes les agglomérations de l'île, ainsi que certaines îles voisines ; c'est déjà le cas aux Ve-VIe siècles[24], et au IXe siècle la *Vie* de David, Syméon et Georges le confirme : tous les habitants de l'île sont concernés par l'arrivée d'un évêque iconoclaste sur le trône épiscopal de Mytilène, dont le territoire couvre tout le pays alentour[25]. Les évêchés localisés dans les cités englobent des territoires ruraux[26] dont l'étendue est variable mais qui restent sans doute facilement accessibles, en particulier pour les visites pastorales[27].

La durée de ces visites varie avec l'étendue du territoire. Une lettre de Léon de Synada à Arsénios d'Héraclée de Thrace évoque la visite pastorale de ce dernier dans son éparchie[28]. Arsénios a demandé l'hospitalité au cours de sa visite avant de se rendre ensuite à Raidestos, sur la rive nord de la Propontide. La visite dura sans doute plusieurs semaines, le temps pour Arsénios de traverser son éparchie, regroupant plusieurs évêchés.

Dans les sources, la désignation du territoire épiscopal est variée : le territoire peut être simplement assimilé à la cité de l'évêque ou, plus largement, au diocèse ou à la province. Dans les deux cas, le territoire épiscopal sert de repère spatial pour la population par rapport au territoire voisin ; l'espace tel qu'il est vécu au quotidien englobe donc cette dimension, dépassant ainsi le simple lieu d'habitation.

---

21. C. Neveu, « Espace et territoire à Spitalfields : perceptions locales et pratiques municipales », dans *Le Géographe et les frontières*, *op. cit.*, p. 193-215, ici p. 205-210.

22. M. Foucher, *L'Invention des frontières*, Paris, 1986, p. 58-61.

23. Id., *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, 2e éd., Paris, 1991, p. 38-48.

24. Concile de Chalcédoine, *ACO* II, 1, p. 450[86] ; Notitia 1[51] ; dans le Synekdèmos de Hiéroklès, Mytilène est assimilé à toute l'île de Lesbos (*Synekdèmos*, p. 32, n. 686[5]).

25. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 15, p. 227-229, et c. 25, p. 241-242 ; sur l'éparchie de Lesbos, voir *supra*, p. 115-116.

26 Exemple dans la *Vie* de Georges d'Amastris, c. 25, p. 40 : Georges parcourt tous les villages (κώμας) voisins d'Amastris pour sauver la population d'une attaque arabe.

27. Voir *infra*, p. 160.

28. Léon de Synada, *Lettres*, n° 19, D p. 180-181 et V p. 32.

L'hagiographie se fait l'écho de cette perception de l'espace[29]. L'auteur de la *Vie* de Constantin le Juif évoque l'origine géographique de son héros : sa patrie est la cité de Synada (Phrygie) qui, précise l'auteur, est également une métropole[30]. Il en va de même quand l'hagiographe de Blaise localise son village de naissance, Aplatianais, par rapport à la cité d'Amorion, dépendant de la métropole de Pessinonte[31], ou lorsqu'on apprend que Pierre de Galatie est né dans la province du même nom, dans le village de Géna qui dépendait de la métropole de Gangra[32]. On peut multiplier les exemples : Évariste Stoudite est né dans l'éparchie de Galatie[33], Hypatios et André dans celle de Lydie[34], Ignace de Bathyrrhyax dans celle de Cappadoce[35], Iôannikios dans la province de Bithynie[36], Dèmètrianos dans le diocèse de Chytri (Chypre)[37].

L'évêché sert également à préciser la localisation d'une église, d'un monastère ou d'un lieu en général ; cette approche territoriale permet à la population de se situer dans l'espace, constituant une hiérarchie et une géographie sans doute aussi présentes dans l'esprit du temps que la hiérarchie civile ou militaire. La *Vie* d'Eustrate des Agaures mentionne par exemple le monastère de Trichalikos en le situant par rapport à l'évêché de Brousse, en précisant que le monastère est à 15 stades de la cité[38].

Enfin, l'évêché peut désigner une région de l'Empire où l'évêque joue un rôle déterminant. C'est ce que laisse penser la *Vie* d'Étienne le Jeune quand celui-ci s'adresse à ses moines en recommandant la fuite, évoquant les lieux de refuge possibles : l'éparchie de Zècchie, la métropole de Nikopolis ou la province de Lycie[39] qui, avec d'autres régions, ne seraient pas touchées par

29. Cela ne concerne pas que l'hagiographie ; ainsi, dans la continuation du *Livre des Cérémonies*, le parakoimomène Basile, en rapportant l'avènement de Nicéphore Phocas en 963, situe l'acclamation de ce dernier par son armée « à Césarée, actuellement dans l'éparchie de Cappadoce » : Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, I, 96, p. 434 [éd. Reiske]. Il y a cependant ici une ambiguïté : le terme d'éparchie renvoie classiquement au découpage ecclésiastique, mais il peut également désigner un thème.

30. *Vie* de Constantin le Juif, c. 2, col. 629.

31. *Vie* de Blaise d'Amorion, c. 7, col. 659-660. Amorion est évêché de Phrygie puis de Galatie avant d'être métropole ; la référence à Amorion renvoie aussi au fait que la ville est capitale du thème des Anatoliques ; on constate donc un double référent. Sur Aplatianais, *TIB* 4, p. 131.

32. *Vie* de Pierre de Galatie, col. 121[58]-123[46].

33. *Vie* d'Évariste Stoudite, c. 2, p. 296.

34. *Vie* d'Hypatios et André, col. 62[13]. Dans les deux cas, c'est le terme d'ἐπαρχία qui est utilisé par l'hagiographe.

35. *Vie* d'Ignace de Bathyrrhyax, col. 84[5].

36. *Vie* de Iôannikios par Pierre, c. 4, p. 386 ; *Vie* par Sabas, c. 2, p. 333.

37. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302.

38. *Vie* d'Eustrate des Agaures, c. 4, p. 369-370. La distance de 15 stades (*ca.* 3 km) indique que le monastère se situe bien dans le ressort de l'évêché, probablement dans ses faubourgs.

39. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 28, p. 125, et n. 188-195, p. 219-220 ; comme l'a souligné M.-F. Auzépy (n. 188, p. 219), la Zècchie est décrite ici au sens d'éparchie ecclésiastique, ce qui

l'hérésie iconoclaste. Ici, le fait qu'Étienne le Diacre fasse préciser à son héros que les régions iconodoules sont des éparchies implique que l'Église locale et ses évêques ont choisi de résister à la politique iconoclaste, ce qui caractérise ainsi toute la région de ces évêchés. Le choix politique et religieux de ces évêques – que cela ait été ou non le cas importe peu – conditionne la présentation géographique de l'espace épiscopal et de l'iconoclasme.

Comment expliquer ce repérage par rapport à la cité épiscopale ? Pour l'hagiographe de Dèmètrianos de Chytri, il est facile de faire le lien entre le lieu de naissance du saint et le lieu du futur exercice de son épiscopat ; de même, pour un monastère, le recours à l'évêque est nécessaire puisque, par son droit de stavropégie, il en autorise la fondation et le consacre[40]. Les structures épiscopales constituent dès lors un cadre de référence pour la population ; les hagiographies ont d'abord un caractère local, et donc localisé, elles sont écrites pour célébrer la vie d'un(e) saint(e) dans la cité ou la région où se développe son culte. Dans le *De Thematibus* au Xe siècle, le fait que Constantin Porphyrogénète intègre dans chaque notice consacrée à un thème la liste des évêchés suffragants de la métropole montre bien le caractère pérenne et quotidien de cette hiérarchie[41].

Configuration territoriale et identité socio-spatiale : Argos-Nauplie, Xe siècle

Les sources nous permettent d'étudier le cas de l'évêché d'Argos (Péloponnèse) par lequel on peut cerner l'espace épiscopal tel qu'il semble vécu par la population[42]. À la ville d'Argos, le diocèse associe Nauplie, à une dizaine de kilomètres au sud-est, port commercial et avant-poste de défense de son arrière-pays[43] ; cela n'est pas sans poser de problèmes entre les deux cités. À cette complémentarité s'ajoute un privilège, puisque le peuple des deux cités conserve, jusqu'au Xe siècle au moins, le droit d'élire son évêque[44], comme en témoignent les écrits de Théodore de Nicée[45]. À travers plusieurs épisodes de l'histoire d'Argos au Xe siècle et à l'aide de quelques clés fournies

---

n'est pas le cas au VIIIe siècle ; voir THIERRY, *Topographie*, p. 651 et carte p. 652. Ce sont donc aux noms des provinces antiques, toujours utilisés par l'Église, que l'auteur renvoie ici.

40. KAPLAN, *Moines et clergé*, p. 301 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 51-54 ; *infra*, p. 413-419.

41. Constantin Porphyrogénète, *De Thematibus*, p. 65[59-67], p. 69[36-30], p. 70[15-17], p. 71[21-23], p. 72[19-21], p. 73[2-3], p. 80[2-5], p. 81[9], p. 86[48-60], p. 88[33-44], p. 89[6], p. 90[5-6], p. 92[1-2], p. 93[1-8], p. 98[1-2], p. 98[12] ; voir *supra*, p. 71-72 et n. 189-191.

42. Le cas d'Argos-Nauplie est cependant spécifique, puisque l'on possède à son propos un nombre important de sources pour le Xe siècle ; il est donc difficile de savoir dans quelle mesure cet exemple est représentatif des centaines d'évêchés de l'Empire.

43. M. PIÉRART, G. TOUCHAIS, *Argos, une ville grecque de 6 000 ans*, Paris, 1996.

44. MOULET, *Nominations épiscopales*, p. 219 ; voir *infra*, p. 264-265.

45. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 9-10, p. 238-240 ; Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 43, p. 314-315.

par la géographie sociale[46], on peut tenter de comprendre la relation des habitants des deux cités au territoire tout en essayant de distinguer les frontières relativement floues de ce dernier.

Un conflit important entre les habitants des deux cités a lieu à la mort de l'évêque Pierre, au début des années 930, quand ils se déchirent pour son corps : la possession de reliques miraculeuses crée un vif affrontement. Les habitants de Nauplie réclamèrent la dépouille, signe d'une volonté d'appropriation du saint dans l'affirmation de l'identité de la cité par rapport à sa rivale. Leur détermination fut telle qu'ils prirent même les armes pour obtenir le corps[47]. Les Argiens parvinrent néanmoins à conserver le corps, inhumé dans l'église d'Argos jusqu'au XVe siècle[48].

Il y a donc une lutte qui trouverait son expression dans l'espace : les habitants de chaque ville tentent de s'approprier le territoire du saint évêque même si, en réalité, cet espace placé sous l'autorité morale de Pierre est commun aux deux cités – chacune cherchant simplement à prendre le pas sur l'autre. L'espace du quotidien de la communauté comme des individus possède donc un double référent : le lieu d'origine, Argos ou Nauplie, mais aussi un lieu commun, vaste territoire des deux cités interdépendantes l'une de l'autre et placées sous le contrôle d'une même figure d'autorité.

À cela s'ajoute une différenciation sociale précisément liée à l'espace : Argos, centre de pouvoir en accueillant l'évêque et temporairement le stratège[49], exerce une forme de domination réelle à l'égard de son port, qui ne peut totalement se passer de la cité argienne ; de même, Argos est dépendante de son port, comme en témoigne par exemple le débarquement à Nauplie de prisonniers chrétiens argiens après un miracle de Pierre[50].

Ainsi se construit un espace social complexe, faisant interagir diverses échelles de représentations et de vécu de l'espace. La volonté des habitants de Nauplie de s'approprier la dépouille de Pierre apparaît comme une contestation de la domination d'Argos, comme l'expression d'une différen-

---

46. Par les différentes approches qu'elle combine, la géographie sociale cherche à établir les rapports socio-spatiaux en insistant sur l'idée selon laquelle l'espace est une production sociale. Quatre éléments doivent être pris en compte : la relation entre rapports sociaux et rapports à l'espace ; la différenciation sociale qui se marque dans l'espace ; les pratiques de l'espace géographique, c'est-à-dire l'espace vécu ; le contexte socio-spatial d'élaboration des représentations de l'espace vécu, la construction de l'espace perçu ; voir *Espace social*, p. 11-12 et 25-27 ; DI MÉO, *Homme*, p. 33-56.

47. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 22, p. 252.

48. C'est en 1421, sous l'autorité de l'évêque latin d'Argos Secundo Nani, que les reliques du saint furent transférées à Nauplie : *Kleinchroniken*, n° 36, p. 235 ; R. JANIN, « Argos », *DHGE*, vol. 4, 1930, p. 81. Cela n'empêche pas Argos de célébrer toujours son saint patron le 3 mai dans l'église située sur la principale place de la ville qui porte aujourd'hui son nom.

49. Le stratège réside normalement à Corinthe (*Vie* de Pierre d'Argos, c. 16, p. 246-248).

50. *Ibid.*, c. 14, p. 244.

ciation sociale nette entre les cités : Argos s'impose à Nauplie, qui tente de trouver une certaine autonomie à son égard, ce que permettrait la possession de la relique ; le rapport de domination serait dès lors inversé.

Ce qui est peut-être aussi un conflit entre les deux cités avait déjà eu lieu au IXe siècle. On trouve dans la liste des participants au concile de 879 la mention d'un évêque pour les deux villes[51], alors que le siège d'Argos est auparavant unique. Dans le contexte particulier des conciles ignatiens et phôtiens, l'explication la plus simple serait que les deux patriarches aient eu chacun leur évêque, l'un à Argos, l'autre à Nauplie, alors érigée en siège épiscopal. Cette hypothèse est néanmoins problématique : s'il y a deux évêques en 879, pourquoi ne trouve-t-on pas trace d'un évêque partisan d'Ignace aux conciles précédents de 861 et 869 ? De même, si l'évêque de Nauplie, en 879, est un partisan d'Ignace, pourquoi est-il toujours en poste ? Le conflit, s'il eut vraiment lieu, aurait donc été extérieur aux deux cités et lié à l'opposition entre les deux patriarches.

Les pratiques de l'espace géographique confèrent une dimension humaine à l'espace vécu par la population. Le lien entre les cités est net dans la pratique quotidienne du territoire, pour des nécessités économiques, mais aussi par l'appropriation par les deux communautés d'un territoire commun. Si l'espace est vaste, il reste accessible : peu avant la nomination épiscopale de Pierre, c'est le peuple entier (πανδεμεί) d'Argos et de Nauplie et des environs de Corinthe qui vint auprès de Paul de Corinthe, frère de Pierre, pour qu'il leur donne ce dernier comme évêque[52]. Face aux inlassables demandes du peuple, Pierre est contraint d'accepter, malgré sa volonté d'échapper au monde[53]. L'auteur de la *Vie* prend soin de préciser que c'est l'ardeur du peuple qui força Pierre à devenir évêque, et non son frère.

On constate un même mouvement de population peu avant la mort de Pierre : celui-ci voit en effet défiler devant lui une foule nombreuse, venue de toutes les villes et de tous les villages de la région pour lui témoigner son attachement[54]. Ainsi, dans l'adversité comme pour le bien du diocèse, l'espace pratiqué et perçu par la population est accessible et donc partagé. Ce contexte socio-spatial d'élaboration des représentations de l'espace vécu permet ainsi la construction d'un espace perçu comme unique, au-delà des différences et des oppositions, et donc commun.

---

51. Théotimos pour Argos (Concile phôtien, col. 337C ; *Kleinchroniken*, n° 32, p. 227) et André pour Nauplie (Concile phôtien, col. 377D) ; abs. des prosopographies.

52. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 9, p. 238. Il faut néanmoins ici nuancer l'idée selon laquelle le peuple entier des deux cités s'est rendu auprès du saint ; on imaginera plutôt que chacune des deux cités a envoyé ses représentants à Corinthe auprès du métropolite.

53. *Ibid.*, c. 10, p. 238-240.

54. *Ibid.*, c. 20, p. 250 ; voir MOULET, *Grands hommes*, p. 105.

Le territoire approprié : paysage urbain, cités épiscopales et identité

Le monde urbain ne représente qu'une part restreinte de la population byzantine ; pourtant, le réseau organisé des villes constitue l'une des armatures les plus importantes de l'Empire. Ne nous y trompons pas cependant : la majorité de la population urbaine est une population paysanne, les villes étant d'abord des bourgs ruraux, fortifiés avec le temps pour résister aux attaques et invasions. Les cités épiscopales n'étaient donc pas nécessairement de grandes villes, bien au contraire. Les villes de province profitèrent cependant du développement économique général du monde mésobyzantin, en particulier pour les plus importantes, à l'image de villes portuaires comme Trébizonde, où aboutissaient les routes commerciales d'Asie centrale et où affluaient de nombreux marchands, ainsi qu'en témoigne la présence de marchands d'Amastris dans les années 790[55].

Les évêques entretiennent *a priori* plus de rapports avec le monde urbain qu'avec le monde rural, peuplé d'ecclésiastiques de moindre rang[56]. C'est donc par ses fonctions socio-politiques, religieuses ou économiques comme par son paysage que se définit une ville, à quoi il faut ajouter le critère d'autorité et de pouvoir[57]. Les critères culturels entrent également en compte : l'identité d'une ville se définit aussi par les œuvres qui lui sont consacrées et les héros qui y sont célébrés.

Aménagement et contrôle de l'espace urbain

Le réseau épiscopal étant en grande partie calqué sur le réseau urbain, il faut s'intéresser ici au lien unissant l'évêque à sa ville, en particulier par ses interventions dans l'aménagement et la construction du paysage urbain[58]. Si le rôle épiscopal est déterminant pour les espaces sacrés (églises et monastères) ou ceux qui sont directement liés à sa fonction (palais épiscopal), il l'est aussi, dans une certaine mesure, pour un certain nombre de bâtiments publics dont la charge lui revient. En 546, Justinien avait renforcé l'influence des évêques sur l'administration des cités en élargissant leurs compétences[59]. Ainsi, les lieux d'accueil des pauvres, des malades ou

55. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 27-30, p. 43-49.

56. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 202-203 et 230-231.

57. MOULET, *Paysage urbain*, p. 294-295 ; pour l'époque paléochrétienne, voir A. AVRAMÉA, « Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient », dans *Congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. 1, p. 829-835.

58. Pour l'Occident du haut Moyen Âge, voir G. BÜHRER-THIERRY, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg : l'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, éd. P. BOUCHERON, J. CHIFFOLEAU, Paris, 2000 (Histoire ancienne et médiévale 60), p. 29-41.

59. En particulier dans la novelle 123 : voir FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 391.

des orphelins[60] font pleinement partie de l'espace dévolu aux évêques, car directement sous leur contrôle : le concile de Chalcédoine oblige les évêques à désigner un économe pour administrer les biens ecclésiastiques, en particulier les hospices[61], ce que reprennent la législation justinienne[62] et au IXe siècle le *Syntagma* et l'*Épanagôgè*[63].

Peu d'hagiographies évoquent les détails pratiques des vertus charitables de leur héros, évêques ou non. La *Vie* de Théophylacte de Nicomédie au IXe siècle constitue un cas à part. Le récit évoque la construction par l'évêque d'un vaste complexe dédié aux saints Anargyres Cosme et Damien, les médecins par excellence, comprenant une église et une maison pour les pauvres qui fonctionne comme un hôpital, œuvres charitables maintenues par ses deux successeurs. L'hagiographie compare le saint au Christ, puisque Théophylacte lave lui-même les pieds des malades[64]. Peut-être Théophylacte agit-il selon le modèle développé par Taraise, qui l'avait désigné métropolite[65] ; Michel de Synada, également ordonné par Taraise, n'agit pas différemment en construisant dans son diocèse de nombreuses institutions de charité tout en visitant ceux qui sont dans le besoin[66].

L'hagiographe de Théophylacte donne une description détaillée des installations et de leur fonctionnement[67]. L'ensemble comprenait, à côté de l'église dédiée aux Anargyres, des maisons à deux étages que l'évêque meubla de lits, de couvertures et de tout le matériel pour en faire un hôpital

60. Sur ces différentes institutions, CONSTANTELOS, *Philanthropy,* p. 149-276 ; JANIN, *Églises et monastères*, p. 550-569 ; MILLER, *Birth of the Hospital*, p. 23-29.

61. Concile de Chalcédoine, canons 8 et 26, *COD*, p. 141-142 et p. 149 ; l'obligation est notamment rappelée au concile de Nicée II, canon 11, *COD*, p. 331-332.

62. Justinien, *Nov.* 123-23, p. 612.

63. Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, VIII, 5, col. 672, et XIII, 16, col. 929 ; *Nomocanon*, VIII, 5, col. 1085 et XIII, 16, col. 1201 ; *Épanagôgè*, VIII.19, p. 256.

64. *Vie* de Théophylacte par Théophylacte, c. 8-9, p. 74-75 ; allusion au lavement des pieds de ses disciples par le Christ : Jn 13, 4-5. Sur le rôle de l'Église et des clercs dans la charité, CONSTANTELOS, *Philanthropy*, p. 67-87, et J. HERRIN, « Ideals of charity, reality of welfare : the philanthropic activity in the Byzantine Church », dans *Church and People in Byzantium*, éd. R. MORRIS, Birmingham, 1990, p. 151-164.

65. *Vie* par Théophylacte, c. 8-9, p. 75 ; *Vie* anonyme, c. 4, p. 175. Sur les œuvres pieuses du patriarche : *Vie* de Taraise patr. CP, c. 20-21, p. 93-95, et CONSTANTELOS, *Philanthropy*, p. 76.

66. *Vie* de Michel de Synada, p. 414. Cependant, le caractère très général de la réécriture de la *Vie* de Michel empêche de connaître les détails de ces fondations ; il est probable qu'une partie de celles-ci n'aient jamais existé, renvoyant d'abord au *topos* du saint charitable (PRATSCH, *Topos*, p. 228-244).

67. CONSTANTELOS, *Philanthropy*, p. 169-170 ; JANIN, *Grands centres*, p. 97 ; MILLER, *Birth of the Hospital*, p. 43, 64, 95-96 et 115. À Nicomédie existait un *xenodocheion* public dépendant de la curatorie impériale (OIKONOMIDÈS, *Listes,* p. 123 ; KAPLAN, *Maisons impériales*, p. 348-349) ; pourrait-il s'agir de l'établissement fondé par Théophylacte, devenu propriété impériale ? Sur Nicomédie, C. FOSS, *Nicomedia. Survey of Medieval Castles of Anatolia II*, Londres, Ankara, 1996, et BONDOUX, *Villes*, p. 399-402.

desservi par un personnel qualifié de médecins et d'infirmiers ; les malades pouvaient y prendre tous les vendredis un bain chaud[68]. R. Janin suppose que Théophylacte fonda aussi un monastère dont les moines participaient, à côté des professionnels de la médecine, à l'entretien de l'hôpital[69], mais rien ne permet de l'affirmer. Le lien qui unit ici l'évêque à sa cité, qu'il transforme par la création de ce sanctuaire et l'accueil des nécessiteux, se marque également dans la rédaction et le contenu de la *Vie* de Théophylacte[70].

Au Xᵉ siècle encore, les correspondances épiscopales attestent l'autorité épiscopale sur les établissements de charité de leur cité ; dans l'une de ses lettres au patriarche Nicolas Mystikos, Syméon Magistros rappelle que, dans la cité de Patras, le *gèrokomeion*, hospice pour vieillards, est sous le contrôle de la hiérarchie locale, c'est-à-dire de l'évêque[71].

Le contrôle de ces espaces publics implique pour l'évêque d'affirmer sa présence : l'espace épiscopal marque dans la ville l'expression architecturale de l'autorité de l'évêque. Malgré la faible quantité d'informations sur les biens personnels des évêques[72], les sources nous renseignent sur ceux des Églises dans la cité. La résidence épiscopale devait se situer à proximité de l'église cathédrale, au sein d'un complexe plus ou moins vaste à vocation privée, liturgique, administrative et économique[73]. On ignore généralement les fonctions précises de ces bâtiments et leur localisation dans la ville. Le complexe pouvait également posséder quelques lopins de terres exploités[74].

La *Vie* d'Élie le Jeune rapporte comment le héros et son compagnon Daniel, à la fin du IXᵉ siècle, furent soupçonnés d'espionnage au profit des Arabes alors qu'ils se trouvaient à Bouthrote (Épire). Ils parvinrent à s'échapper et à rejoindre Corfou où ils se présentèrent à l'évêque qui les cacha dans le complexe épiscopal (ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ), dans l'une des

---

68. Sur le fonctionnement de l'institution, voir *infra*, p.395-396.

69. JANIN, *Grands centres*, p. 97.

70. Voir *infra*, p. 498.

71. Syméon Magistros, *Lettres*, nº 37, p. 125 ; CONSTANTELOS, *Philanthropy*, et MILLER, *Birth of the Hospital*, ne mentionnent pas cette lettre. Dans une autre lettre de Nicolas, il est rappelé la même autorité épiscopale sur les hospices de vieillards (Nicolas Mystikos, *Lettres*, nº 176, p. 504-505 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, nº 616j).

72. Sur les ressources du clergé, PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά*.

73. Sur les palais épiscopaux des premiers siècles, mieux connus que pour notre époque, voir W. MÜLLER-WIENER, « Riflessioni sulle caratteristiche dei palazzi episcopali », *Felix Ravenna* 125-126, 1983-1984, p. 103-145, spéc. p. 105-110 ; ID., « Bischofsresidenzen des 4.-7. Jhs. im östlichen Mittelmeer-Raum », dans *Congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. 1, p. 651-709 ; J.-P. SODINI, « Les groupes épiscopaux de Turquie (à l'exception de la Cilicie) », *ibid.*, p. 405-426 ; ID., « La contribution de l'archéologie à la connaissance du monde byzantin (IVᵉ-VIIᵉ siècles) », *DOP* 47, 1993, p. 139-184, spéc. p. 157-158.

74. À côté de l'église de Mytilène se trouve ainsi un petit vignoble : *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 254 ; KAPLAN, *Viticulture*, p. 165.

maisons qui le composait (ἐν ἑνὶ τῶν ἐκεῖσε μελάθρων)[75]. Cela confirme l'existence de plusieurs bâtiments mais la *Vie* n'en précise pas les fonctions.

Certains sont peut-être des lieux de culte, pouvant temporairement abriter des reliques. C'est ce que laisse penser la *Vie* de Pierre l'Athonite au Xe siècle. Après le vol des reliques du saint par deux moines, l'évêque d'une cité inconnue de Thrace parvient à les récupérer ; il les rapporte alors dans le palais épiscopal où s'opérèrent de nombreuses guérisons miraculeuses, ce qui suppose la possibilité pour les fidèles de s'approcher des reliques ; cela crée un espace sacré au cœur du complexe épiscopal. Les reliques furent ensuite placées dans une châsse et transférées dans l'église de la ville[76].

D'autres bâtiments pouvaient servir aux autorités civiles ; l'évêque est alors au service de l'État. À Smyrne, au début du IXe siècle, le métropolite est chargé par Léon V de surveiller Théodore Stoudite, emprisonné dans une petite pièce du palais épiscopal ou de l'une de ses dépendances[77].

La désignation du complexe ou du palais épiscopal peut parfois se confondre avec celle de l'évêché ou cité épiscopale (et non circonscription)[78]. Dans la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, on trouve la même expression que dans la *Vie* d'Élie le Jeune : à peine désigné évêque, Dèmètrianos fut accueilli « ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ » à l'occasion d'une procession et d'une grande fête[79]. D'après la description des processions d'accueil des nouveaux évêques conduits à la cathédrale[80], il s'agit bien ici du complexe épiscopal de la cité, où le nouvel évêque reçut symboliquement les clés de la ville.

La résidence épiscopale est mal connue à l'époque mésobyzantine[81]. D'après l'une de ses lettres, Alexandre de Nicée au Xe siècle semble ne pas habiter dans la résidence épiscopale mais dans une simple maison (οἰκία) où il conserve un certain nombre de documents que les métropolites chargés d'enquêter sur ses éventuelles fraudes déchirent et emportent de sa maison après l'avoir fouillée[82]. S'il s'agit bien de sa maison particulière, on ignore

75. *Vie* d'Élie le Jeune, c. 29, p. 44[579-580].

76. *Vie* de Pierre l'Athonite, p. 37-38.

77. *Vie* de Nicolas Stoudite, col. 888C ; *Vie* A de Théodore Stoudite, c. 97, col. 201D-204A ; *Vie* B, c. 44, col. 300A ; *Vie* C, c. 54-57, p. 290-292.

78. Même phénomène en Occident avec l'utilisation du terme latin *episcopium* : M. MILLER, *The Bishop's Palace : Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca, 2000, p. 262-263.

79. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 11, p. 306. C'est encore la même expression (ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ) qui est utilisée dans la *Vie* de Pierre l'Athonite (p. 38).

80. Voir *infra*, p. 271-273.

81. A. WHARTON EPSTEIN, « The "Iconoclast" churches of Cappadocia », dans *Iconoclasm*, p. 103-111 ; N. THIERRY, « L'iconoclasme en Cappadoce d'après les sources archéologiques. Origines et modalités », dans *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles, 1982, p. 389-403 et pl. XLI-XLIII ; RUGGIERI, *Architettura*, p. 110-113.

82. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 1, p. 68-71 ; le texte dit simplement « ἐν τῇ οἰκίᾳ » (p. 68[20]).

pourquoi Alexandre ne résidait pas dans le palais épiscopal, qui devait se situer à proximité de l'église Sainte-Sophie[83].

Certaines de ces résidences semblent être le résultat de transformations, lors du premier iconoclasme, de monastères en « maisons communes » (κοινοῦντες), c'est-à-dire récupérées au profit de clercs ou de laïcs comme le déplore le concile de Nicée[84]. Il faut néanmoins se garder de toute exagération : les sources dénonçant les confiscations étant iconodoules et donc partisanes, de nombreux monastères n'ont sans doute pas souffert d'une telle politique. Pourtant, dans la première moitié du Xe siècle, dans un contexte bien différent, on connaît le cas d'un évêque de Bindaios (Pisidie) qui aurait chassé les moines d'un couvent pour en faire son domicile[85].

L'évêque joue donc un rôle dans l'organisation de l'espace urbain et de son paysage bâti. Il est progressivement assimilé à sa cité, au-delà des aspects proprement urbanistiques. Aussi n'est-il pas étonnant de voir certaines hagiographies épiscopales prendre la forme d'hagiographies urbaines, marqueurs d'une identité propre.

Éloge de la ville, imaginaire urbain

La définition d'une identité est en partie liée au territoire et à la relation à l'espace qui comporte toujours une composante identitaire, individuelle ou collective, singulière ou plurielle, spontanée ou fabriquée. Il est rare qu'une identité ne soit pas liée à un territoire ou détachée de toute assise spatiale : elle est le lien majeur qui se tisse entre les hommes, les sociétés et leurs espaces[86]. L'identification d'un individu à une communauté ou d'une communauté dans son ensemble se fait par des marqueurs nombreux qui reposent en partie sur l'attachement, réel ou symbolique, au territoire.

Parce que « la ville est un être social »[87], elle vit au rythme de ses habitants et des représentations que ceux-ci s'en font ; ainsi, les hagiographies épiscopales ne sont pas déspatialisées mais s'insèrent bien dans un espace déterminé. Le culte d'un saint poliade est certes un apport de richesses pour le sanctuaire qui abrite ses reliques, mais il caractérise également l'identité

---

83. JANIN, *Grands centres*, p. 119-120 ; C. FOSS, *Nicaea : A Byzantine Capital and Its Praises*, Brookline, 1996, p. 101-104 ; MOULET, *Paysage urbain*, p. 303-304.

84. Concile de Nicée II, canon 13, *COD*, p. 333-334. Il s'agit plus exactement d'un retour de ces bâtiments à leur utilité commune et publique.

85. Syméon Magistros, *Lettres*, n° 44, p. 129-130. On ignore qui est alors évêque de Bindaios (ou Bindios) ; Le Quien n'en connaît que trois : Théodore (fin du VIIe siècle), Étienne et Paul dans la seconde moitié du IXe siècle (LE QUIEN, *OC* I, col. 1062 ; FEDALTO, *HEO*, p. 259).

86. *Espace social*, p. 43-56.

87. G. CHAUSSINAND-NOGARET, « Urbanisme et société », dans *Histoire de la France urbaine*, III, *La Ville classique*, dir. E. LE ROY LADURIE, Paris, 1981, p. 561.

d'une ville ; que serait, pour un Byzantin, Constantinople sans le culte de la Théotokos, qui a de nombreuses fois sauvé la Ville[88] ?

Cet « imaginaire urbain »[89] repose notamment sur le culte d'un saint, qui fonde partiellement l'identité d'une cité, voire favorise le développement d'une certaine « conscience urbaine ». Le monde byzantin n'a cependant jamais présenté de véritable conscience urbaine qui impliquerait une volonté d'autonomisation à l'égard d'un pouvoir central, comme on le voit en Italie[90]. Pourtant, les liens entre l'évêque et sa cité sont forts, puisqu'il y exerce la majorité de ses fonctions et y est le plus souvent inhumé.

Certains récits prennent ainsi l'orientation d'hagiographies urbaines dans la continuité des éloges antiques[91], célébrant le site, la situation, les origines de la cité, l'identité de son fondateur ou encore le peuplement[92] ; cela concerne les *Vies* de saints[93], mais aussi les textes historiques[94].

Les *Vies* de David, Syméon et Georges et de Théophylacte de Nicomédie sont de bons exemples d'hagiographies urbaines même si elles ne comportent pas toutes les *topoi* de la rhétorique de l'éloge. La première met en avant la foule présente lors des cérémonies de consécration et de funérailles de Georges ; dans la seconde, l'auteur célèbre les vertus

88. Par exemple en 717-718 face aux Arabes (Nicéphore, *Breviarium*, p. 120-125 ; la victoire est d'ailleurs célébrée par une procession à Constantinople : JANIN, *Processions*, p. 83) ou en 815 face aux Bulgares (Théophane, *Chronographie*, p. 501-503).

89. J. LE GOFF, « L'immaginario urbano nell'Italia medievale (secoli V-XV) », dans *Storia d'Italia*, *Annali*, 5, *Il paesaggio*, dir. C. DE SETA, Turin, 1982, p. 7 : il s'agit de « l'ensemble des représentations, images et idées par lesquelles une société urbaine [...] construit pour elle-même et pour les autres un auto-personnage, un auto-portrait ».

90. J.-C. PICARD, « Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie », dans *Hagiographie*, p. 455-469.

91. Voir par exemple au IIe siècle les œuvres d'Aélius Aristide, auteur de plusieurs éloges urbains dont un célèbre prononcé à Rome en 143 (*Aélius Aristide, Éloges grecs de Rome*, discours traduits et commentés par L. PERNOT, Paris, 1997).

92. ID., *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, Paris, 1993 (Collection des études augustiniennes, série Antiquité 137), p. 178-216. On trouve des démarches similaires dans le monde arabo-musulman du IXe siècle avec al-Ya'ḳūbī qui, dans son *Kiṭāb al-Buldān* (*Livre des pays*), fait l'éloge de Bagdad : *Ya'qūbī*, *Les Pays*, éd. et trad. G. WIET, Le Caire, 1937, p. 4 et suiv. ; voir MIQUEL, *Géographie humaine*, vol. 1, p. 285-292.

93. Cela ne se limite d'ailleurs pas non plus aux *Vies* épiscopales ; ainsi, la *Vie* de Nil de Rossano s'ouvre sur un discours favorable à la cité, qui a longtemps réussi à échapper aux invasions arabes grâce à la protection de la Théotokos (*Vie* de Nil de Rossano, c. 2, p. 48).

94. Jean Caméniate, faisant le récit de la prise de Thessalonique par les Arabes en 904, évoque les origines de la ville en en célébrant les archevêques : « La ville s'enorgueillit de ses archevêques, tous très attachés à la parole divine. C'est grâce à eux, qui l'ont formée et éduquée à la plus sainte des connaissances, qu'elle a banni les odieuses erreurs diaboliques, les superstitions et les vains bavardages des païens, adorateurs des démons, qu'elle a affermi sa foi par leurs enseignements orthodoxes et qu'elle a gardé pure et immaculée sa piété, sans mêler la graine divine à aucune mauvaise herbe d'origine hérétique ou étrangère » (Jean Caméniate, *De expugatione Thessalonicae*, c. 3, p. 4-5 ; trad. P. Odorico, p. 60).

charitables de son héros tout en décrivant dans le détail l'hôpital fondé par Théophylacte. Dans les deux cas, l'hagiographe célèbre tout autant le saint que la ville, son peuple, ses bâtiments. La cité et l'évêque tendent ainsi à se confondre.

On trouve des éléments similaires dans la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri : par son action bienveillante dans la ville, l'évêque « l'avait rendue belle et grande par la grâce de Dieu tout puissant, il y avait planté toute la scrupuleuse probité de la vertu »[95]. La phrase relève certes du *topos* hagiographique[96], mais elle montre bien comment les vertus du saint rejaillissent sur le peuple comme sur la ville. De même, lorsqu'une famine touche Argos et que la ville est jonchée de cadavres[97], son saint évêque Pierre sauve les habitants, et c'est la ville entière qui en sort glorifiée.

Le récit de miracles participe de cette hagiographie épiscopale et urbaine. En effet, parmi les miracles réflexifs[98] liés à l'intégrité du corps du saint, certains ont une large portée car ils constituent « le rétablissement extraordinaire de l'équilibre rompu d'une affaire humaine, individuelle ou collective », et sont devenus, après 843, une norme de l'orthodoxie[99].

Georges d'Amastris protège son corps à deux reprises : lors d'un déluge, la cité et l'église où il est inhumé sont inondées, mais sa tombe reste au sec[100] ; lors d'une attaque de Rus' dans l'église, Georges leur lie les mains et les jambes alors qu'ils s'apprêtaient à piller sa tombe[101]. De même, Jean de Polybotos arrête des Agarènes qui pillaient son église et voulaient brûler son corps en les attaquant aux mains et aux yeux[102].

Au premier abord, ces trois miracles font des saints les seuls bénéficiaires : le saint protège son corps, son sanctuaire et ses reliques, maintenant ainsi son culte. Il est d'autant plus surprenant que, dans son premier miracle, Georges d'Amastris ne protège pas toute l'église, mais seulement sa tombe, et laisse même inonder la ville et l'église – ce qui tranche avec le rôle de l'évêque dévoué à sa cité et ses ouailles.

Pourtant, ces miracles réflexifs ont une portée collective en renforçant le lien entre l'évêque et sa cité. Au-delà de la simple protection du corps, c'est aussi la cité qui est protégée par le biais symbolique de la tombe où est

---

95. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 12, p. 306 : « εἰς κάλλος γὰρ καὶ μέγεθος ταύτην αὐξήσας τῇ τοῦ ἐνδυναμοῦντος Θεοῦ χάριτι, πᾶσαν ἀρετῆς καλοκἀγαθιαν ἐν ἀυτῇ κατεφύτευσε. »

96. PRATSCH, *Topos*, p. 205-212.

97. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 13, p. 242.

98. B. FLUSIN, « Miracle et hiérarchie », dans *Hagiographie*, p. 299-317, ici p. 305.

99. AUZÉPY, *Attitude face au miracle*, p. 31 et p. 44-46 ; voir *infra*, p. 445-448.

100. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 42, p. 65-66.

101. *Ibid.*, c. 43-46, p. 66-71.

102. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 279-280.

inhumé l'évêque. Ainsi se réaffirme le rôle de *defensor civitatis* de l'évêque, qui s'impose comme le protecteur de la ville : en empêchant l'invasion, le pillage et la destruction de l'église, c'est toute la cité qui est sauvée. Dans le cas de Georges d'Amastris, ce miracle posthume répond à un miracle réalisé de son vivant, puisqu'il avait déjà lutté contre une invasion arabe dans la cité[103]. Par l'action de Georges, la ville en ressort grandie, honorée par les bienfaits du saint. Ces miracles ont donc bien une valeur collective[104].

Ces éléments, participant de l'éloge de la ville, créent ainsi l'imaginaire urbain lié à une mémoire identitaire, voire, peut-être, un certain patriotisme à l'idée de célébrer une cité par l'intermédiaire de ses grands hommes, ceux-là mêmes qui mettent en avant l'identité de leur communauté.

Identifier la communauté par l'individu : l'iconographie des sceaux épiscopaux

Représentant de sa cité, l'évêque s'en approprie les marqueurs identitaires ; l'iconographie des sceaux épiscopaux est le signe d'un attachement de l'Église locale comme de l'évêque en tant qu'individu à une communauté symbolisée par un saint protecteur[105]. Qu'il s'agisse de saints ou de saintes, c'est souvent la figure locale qui sert aux évêques à affirmer l'identité de leur église et de leur cité sur leurs sceaux.

De nombreuses pièces, antérieures ou postérieures à l'iconoclasme, portent la figure d'un saint homonyme[106] ou du saint protecteur de la cité[107].

---

103. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 24-25, p. 38-41.

104. La valeur collective des miracles n'est pas l'apanage des *Vies* d'auteurs iconoclastes, dont la *Vie* de Georges (AUZÉPY, *Analyse littéraire*) ; la notice hagiographique de Jean de Polybotos, qui peut-être repose sur une *Vie* antérieure, n'est pas l'œuvre d'un auteur iconoclaste.

105. Il est impossible de traiter de l'ensemble de la sigillographie épiscopale ; on se limitera à quelques cas pris dans différentes régions de l'Empire.

106. Parmi de très nombreux exemples, voir les sceaux de Jean de Gangra faisant figurer Jean Chrysostome (ZN 513), de Pierre de Sardes (ZN 869, également ambassadeur dans les années 860) et de Pierre de Kadosia (L 292) représentant saint Pierre, d'Euthyme de Larissa et proto-syncelle avec le saint homonyme (ZN 463 = *DOSeals* 2, 17.2) ou de Nicéphore de Bélébousdion avec saint Nicéphore (L 2019 = ZN 630).

107. Citons pour Euchaïta les sceaux de Philarète avec saint Théodore (ZN 873 et 874 ; OIKONOMIDÈS, *Théodore*, p. 328 : la cathédrale est dédiée au saint ; voir J.-C. CHEYNET, « Le culte de saint Théodore chez les officiers de l'armée d'Orient », dans *Byzantium, State and Society*, p. 137-153, ici p. 141-142 ; sur la représentation de Théodore sur les sceaux, COTSONIS, *Seals*, p. 448-457 ; sur l'iconographie, C. JOLIVET-LÉVY, « Saint Théodore et le dragon : nouvelles données », dans *Puer Apuliae*, p. 357-371). À Myra, c'est saint Nicolas qui est privilégié : sceaux de Basile (ZN 380), Georges (L 504), Ignace (L 503), Théophile (L 1734 = ZV 1657), Timothée (L 505) ; sur ce culte, KOUNTOURA-GALAKÈ, *Saints Nicholas*, p. 92-94 ; sur l'église Saint-Nicolas : J. BORCHHARDT dir., *Myra, eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, 1975 (Istanbuler Forschungen 30), p. 303-397, et RUGGIERI, *Architettura*, p. 101-104. Enfin, à Tarse, on trouve sans surprise saint Paul sur les

Dans certains cas, ces aspects se mêlent, comme on le voit avec le sceau d'André de Patras au début du Xe siècle, qui fait figurer saint André, évangélisateur et protecteur de la région[108]. Il n'y a cependant pas de règle systématique en matière d'iconographie des sceaux épiscopaux ; tous les saints figurant sur les sceaux ne sont pas nécessairement ceux auxquels sont dédiées les églises cathédrales, mais ceux qui sont les plus populaires des cités. À Thessalonique, Dèmètrios est le saint patron de la ville[109] et les sceaux épiscopaux le font figurer[110] alors que c'est à sainte Sophie qu'est dédiée depuis le VIIIe siècle la cathédrale[111].

À côté des saint(e)s dont les cultes sont souvent répandus, localement ou à l'échelle de tout l'Empire, des figures plus rares apparaissent sur les sceaux épiscopaux : le saint peut être moins connu et son culte plus localisé ; ce peut être également un saint (très) connu mais peu représenté sur les sceaux épiscopaux. C'est le cas du sceau de Grégoire, métropolite de Nazianze aux Xe-XIIe siècles, qui fait logiquement figurer son homonyme, le Théologien[112].

---

sceaux épiscopaux : sceaux d'un évêque anonyme aux Xe-XIe siècles (L 1539 = *DOSeals* 5, 5.5) et de Théophile, métropolite et syncelle au XIe siècle (L 1541 = *DOSeals* 5, 5.6).

108. L 1754 ; le même André est connu par une lettre que lui envoie Nicolas Mystikos (*Lettres*, n° 43, p. 260-262 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 626 [734]). Ce phénomène est connu pour une grande partie des cités de l'Empire : MORRISSON, CHEYNET, *Texte et image*, p. 26. Ces choix peuvent également être liés aux fonctions mêmes du propriétaire du sceau ; ainsi s'expliquent la représentation de scènes religieuses (voir *infra*, p. 353-354). Certains évêques vont parfois puiser dans l'histoire des premiers siècles du christianisme en faisant appel à des martyrs, apôtres et/ou évangélisateurs de la région ; c'est le cas à Patras avec le sceau d'André, mais aussi avec ceux de Philippe (L 629), de Constantin (L 631) et de Théodore (L 1603 = ZN 736) ; voir COTSONIS, *Saints and cult centers*, p. 13-14. Des exemples existent dans d'autres régions de l'Empire : en Lydie avec saint Philippe à Stratonikeia (sceau de Denys, L 373 = ZN 806 = *DOSeals* 3, 108.2 ; de Georges, L 374 = *DOSeals* 3, 108.3) ou en Crète avec saint Tite (sceaux d'André, L 619 = ZV 1293a et 1293b = *Crète* 3 ; de Basile, ZN 379 ; d'Étienne, ZV 1294 = *Crète* 1 ; de Georges, L 626 = *Crète* 6).

109. C'est d'ailleurs à saint Dèmètrios que s'adresse le patriarche Nicolas Mystikos lors de son sermon sur la prise de Thessalonique (*Sermon sur la prise de Thessalonique*, p. 10-12).

110. Voir les sceaux de Pierre (VIIIe siècle, L 449 = *BLS* 35), Jean (début du Xe siècle, L 452 = *Seyrig* 272, pièce parallèle : *DOSeals* 1, 18.84 ; Jean est aussi connu par une inscription : *Inscriptions de Thessalonique*, n° 12, p. 162 et pl. III, 5-6), Plotin (début du Xe siècle, ZN 876), Grégoire (milieu du Xe siècle, L 453 = ZN 816 = *BLS* 66 = *DOSeals* 1, 18.82), Jacques (début du XIe siècle, L 454 = ZN 818) ou encore Constantin (Xe-XIIe siècles, ZN 428, deux sceaux).

111. JANIN, *Grands centres*, p. 406-411 ; sur les sceaux de Thessalonique, S. KISSAS, « Μολυβδόβουλλα της αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης », *SBS* 2, 1990, p. 185-202, et COTSONIS, *Saints and cult centers*, p. 15-16. Théodore Stoudite, lors de son passage à Thessalonique, est reçu par le métropolite dans son propre oratoire après avoir prié dans l'église Sainte-Sophie, qui est donc bien la cathédrale (Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 3, p. 15[112-114] ; MALAMUT, *Thessalonique*, p. 167 et n. 57). On conserve une description détaillée de l'église au XVe siècle dans un rituel des encensements écrit par Syméon de Thessalonique (J. DARROUZÈS, « Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel », *REB* 34, 1976, p. 45-78).

112. ZN 483.

Certains saints apparaissent rarement : Cosme et Damien sur le sceau de Stylianos d'Euméneia au Xe siècle avec une boîte de médicaments symbolisant leur rôle de médecins[113] ; Kodratos sur les sceaux des évêques de Magnésie, Philoxénos aux IXe-Xe siècles et Nicolas dans la seconde moitié du Xe siècle[114] ; Ménignos sur le sceau de Constantin de Parion au début du XIe siècle[115] ; Pantéléèmôn sur le sceau de Phôteinos de Polémonion dans la seconde moitié du Xe siècle[116] ; ou encore Sisinnios sur le sceau de Michel de Barianè aux Xe-XIIe siècles[117]. Quant à la représentation des diacres saints Étienne et Isaure, elle renvoie à la fonction liturgique de l'évêque[118].

Saint Jean le Théologien à Éphèse

Le cas d'Éphèse est particulièrement intéressant[119] : la plupart des sceaux épiscopaux figurent Jean le Théologien, figure protectrice de la cité, au point que le nom de l'évangéliste a pu remplacer celui de la cité[120].

On possède plusieurs sceaux attribués à Jean d'Éphèse à la fin du VIIIe siècle. L'un figure sur le droit le saint tenant un évangéliaire ; l'inscription (nom de la cité au droit, nom et fonction du titulaire au revers) ne comporte aucune invocation[121]. Le sceau d'un autre Jean, probablement le même personnage, pourrait être iconoclaste : il comporte un simple monogramme invocatif cruciforme avec le nom du titulaire, sa fonction et sa

---

113. ZN 896 ; d'après les éditeurs, le propriétaire pourrait être un correspondant de Nicolas Mystikos, anciennement diacre et *skeuophylax* (Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 37, p. 252 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 684 [759]).

114. Iconographie relativement similaire sur les deux sceaux (L 270 pour Philoxénos et *Seyrig* 257 pour Nicolas) ; Kodratos porte le costume épiscopal sur le sceau de Nicolas. D'après le Synaxaire de Constantinople, Kodratos était un apôtre (*Syn. Eccl. CP*, col. 67) mais aussi un évêque de Magnésie (col. 65[39-49]), ce qui explique l'iconographie de ces deux pièces. On ignore cependant s'il s'agit de Magnésie du Méandre ou de Magnésie du Sipyle.

115. L 827.

116. ZN 875.

117. ZN 579 ; le saint, figuré ici en vêtements épiscopaux (*phélonion* et *omophorion*), apparaît peu sur les sceaux ; voir COTSONIS, *Seals*, p. 429-437.

118. *Infra*, p. 353-354, le commentaire des sceaux L 870 = *DOSeals* 4, 77.1 et *DOSeals* 1, 12.15.

119. COTSONIS, *Saints and cult centers*, p. 10-13 ; ID., *Seals*, p. 422-425 ; l'auteur constate que les évêchés suffragants de la métropole utilisent peu l'image du Théologien, ce qui renforce le caractère spécifique de ce culte dans la métropole. Certaines cités, à l'image de Kymè (Cumes), rendent pourtant un culte au même Jean ainsi que le montrent les sceaux de Philothée aux Xe-XIe siècles (L 298) et celui de Théodore, qui pourrait dater du XIe siècle comme le suggère la mention de son titre de syncelle (L 299).

120. C'est le cas d'un sceau anonyme, dont V. Laurent pense qu'il s'agit peut-être du sceau d'un monastère ou d'un sanctuaire (L 1688, VIIIe siècle).

121. ZV 2986 : Ἐφέσου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου.

cité[122]. Puisque Jean participa au concile de 787[123], on aurait ici l'exemple d'un évêque iconoclaste ayant abjuré à Nicée pour conserver son siège ; la datation variable du sceau « iconoclaste » empêche néanmoins toute affirmation claire en ce sens[124].

Sur des pièces des IXe-Xe siècles figurant le saint, on trouve des représentations identiques sur le sceau de Théophile au IXe siècle[125], celui de Grégoire au IXe ou Xe siècle[126] et celui de Jean au Xe siècle[127].

Ces trois pièces permettent quelques remarques. Le choix du saint protecteur invoqué s'explique ici simplement ; cela est encore plus clair pour Jean au Xe siècle qui rend ainsi hommage à celui dont il a reçu le nom.

La figuration du droit des sceaux renvoie également aux fonctions de l'évêque dans sa cité : répandre le message de l'Évangile et bénir les fidèles. Le choix des vêtements portés par le Théologien est tout aussi significatif : le *chiton* est souvent associé aux personnages de l'Ancien Testament, au Christ et aux Apôtres[128] ; l'*himation* est symbole de l'épiscopat équivalant au *pallium* occidental, avant que le terme désigne un type de vêtement monastique[129]. La figuration d'un saint barbu renvoie également aux pratiques ecclésiastiques du clergé qui considère « la barbe comme un élément fondamental de la tradition de son Église »[130].

Concernant la formule de l'invocation, on constate une évolution et une modification entre le sceau du IXe siècle et les pièces postérieures. Sur ces dernières, le nom du saint n'apparaît plus, seul son titre de Théologien est

122. L 256 = *Kleinasien und östliche Ägäis*, n° 4 = SEIBT-ZARNITZ n° 5.2.6 ; seul V. Laurent attribue ce sceau à l'époque iconoclaste, alors que les autres éditeurs le datent du début du IXe siècle (Seibt-Zarnitz) ou de la première moitié du siècle (Wassiliou).

123. MANSI XII, col. 994, col. 1087, col. 1147, et XIII, col. 133, col. 365, col. 380.

124. Sur Jean : PMBZ 3057 et PBE Ioannes 82 (avec ici une erreur dans la numérotation du sceau ZV : il faut lire 2986 et non 2696).

125. L 1690 = ZV 1350 = *DOSeals* 3, 14.8 : au droit, buste de Jean, nimbé et barbu, portant le *chiton* et l'*himation*, main droite à demi levée et bénissant, main gauche portant un évangéliaire orné d'une croix ; invocation à Jean ; au revers, inscription sur quatre lignes identifiant Théophile. Celui-ci est connu par la *Vie* de Nicétas de Mèdikion et la correspondance de Théodore Stoudite (PMBZ 8209 et PBE Theophilos 15).

126. L 1692 = *DOSeals* 3, 14.4 : au droit, buste de Jean, main droite faisant le geste de l'allocution et main gauche portant les Évangiles ; invocation au Théologien (Θεολόγε) ; au revers, inscription sur quatre lignes identifiant Grégoire. V. Laurent date le sceau du Xe siècle ; pour les éditeurs des *DOSeals*, il s'agit d'une pièce du IXe siècle, du fait de l'absence d'une inscription verticale identifiant le saint sur le droit du sceau, qui serait du milieu du siècle (*DOSeals* 3, p. 31).

127. L 257 : au droit, buste de Jean, sans nimbe, barbe courte et chevelure épaisse, main droite bénissant et main gauche portant les Évangiles ; invocation au Théologien (Θεολόγε) ; au revers, inscription sur quatre lignes identifiant Jean.

128. « Tunic », *ODB* III, p. 2127-2128.

129. « Himation », *ODB* II, p. 932.

130. AUZÉPY, *Histoire du poil*, p. 9 ; voir *infra*, p. 440-441.

mentionné : cela suffit à désigner le saint et, partant, la ville entière. La formule d'invocation tend à se rapprocher du type le plus répandu, où Θεολόγε remplace Θεοτόκε ou Κύριε. C'est bien la fonction du saint protecteur qui prime, renvoyant ainsi à celle du titulaire du sceau.

Saint Michel en Phrygie, Pisidie et Carie

La Phrygie, pour laquelle on ne conserve que peu de sceaux épiscopaux, développe un culte particulier à saint Michel depuis le IVe siècle[131], autour de quelques grands sanctuaires célébrant l'archange à Chônai, Nacoleia ou Germia[132]. Cette dernière cité est un centre majeur de pèlerinage et la cathédrale est dédiée à l'archange[133], comme le montre dès le VIe siècle le sceau de l'Église épiscopale portant l'effigie du saint[134]. L'archevêque Constantin de Germia au Xe siècle fait donc figurer sur son sceau le saint protecteur de sa cité[135]. On trouve un exemple similaire plus tardif à Tibérioupolis[136] sur le sceau de Constantin[137].

---

131. Le culte rendu à l'archistratège se développe en réalité dans tout l'Empire, en Italie comme en Orient : J.-M. MARTIN, « Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VIe-XIIe siècles) », dans *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda Antichità e Medioevo, Atti del Convegno Internazionale, Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992*, dir. C. CARLETTI, G. OTRANTO, Bari, 1994, p. 375-404 ; B. MARTIN-HISARD, « Le culte de l'archange Michel dans l'empire byzantin (VIIIe-XIe siècles) », *ibid.*, p. 351-373, qui fait le point (p. 351-353) sur le développement des lieux dédiés au saint ; sur la multiplication, dès la fin du IXe siècle, des lieux consacrés au saint, voir R. JANIN, « Les sanctuaires byzantins de saint Michel », *ÉO* 33, 1934, p. 39-52.

132. C. MANGO, « The pilgrimage centre of St. Michael at Germia », *JÖB* 36, 1986, p. 117-132 ; J.-C. CHEYNET, « Par saint Georges, par saint Michel », dans *Mélanges Gilbert Dagron, TM* 14, 2002, p. 115-134, ici p. 128 ; sur Chônai, *TIB* 7, p. 222-225 ; sur Nacoleia, *ibid.*, p. 344-346. Pour Germia, voir le sceau d'un archevêque du XIe siècle (L 822 = *DOSeals* 4, 5.1). À la fin du XIe siècle, Cyrille le Philéote se rend à Chônai pour y célébrer l'archange (*Vie* de Cyrille le Philéote, c. 18.1, p. 94). Sur le miracle attribué à saint Michel à Chônai (le jaillissement d'une source miraculeuse), voir SARGOLOGOS, *Cyrille le Philéote*, p. 317-318, n. 42.

133. E. HONIGMANN, « Pour l'atlas byzantin », *Byz.* 11, 1936, p. 541-562, ici p. 547-548.

134. L 1811.

135. L 821.

136. Évêché suffragant de Laodicée de Phrygie (Notitia 2^{376}, 4^{332}) puis métropole (voir note suivante) ; listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 797-800 ; FEDALTO, *HEO* 165 ; voir *TIB* 7, p. 404-405.

137. L 881 = *DOSeals* 3, 109.1 (Xe-XIe siècles). V. Laurent hésite dans le choix du siège dont le titulaire aurait émis ce sceau, puisque plusieurs cités portent ce nom ; le choix de l'attribuer à la Phrygie s'imposerait par l'importance du culte de saint Michel dans la région, mais la Pisidie, qui compte également un évêché de ce nom (Pappa/Tibérioupolis), n'est pas étrangère au culte de Michel. On conserve par ailleurs le sceau d'un autre Constantin de Tibérioupolis, mais où le titulaire est dit métropolite (ZN 420) ; il s'agirait alors de Tibérioupolis devenu métropole au XIe siècle (Notitia 11^{64}) ; la datation proposée par Zacos et Nesbitt doit alors être précisée pour être placée au XIe siècle, et non aux Xe-XIIe siècles.

Certaines pièces montrent une double figuration ; c'est le cas d'un sceau ayant appartenu à Basile, évêque de Philippoupolis[138] à la fin du XIe siècle[139] ; la comparaison de ses deux faces est intéressante :

– au droit : inscription circulaire en sens horaire commençant à 12 h (Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Βασιλείῳ) ; au centre, buste de saint Michel ailé, imberbe, de face et nimbé, en vêtements impériaux ; la main droite porte le sceptre et la gauche le globe crucigère ; dans les champs gauche et droit, présence des lettres identifiant Michel (MI et XA : Μιχαήλ) ;

– au revers : inscription circulaire en sens horaire commençant à 12 h (μητροπολίτῃ Φιλιππουπόλεως) ; au centre, buste de saint Jean le Théologien, barbu et de face, en vêtements liturgiques ; la main droite bénit et la gauche porte les Évangiles ; inscription verticale dans les champs gauche et droit (OIωO et ΘΕΟΛ : ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολόγος).

Il faut noter ici le parallèle frappant dans la figuration des deux saints (avec pour chacun ses attributs spécifiques, impériaux pour l'un, liturgiques pour l'autre) et la répartition des lettres sur chaque face du sceau. L'invocation à saint Michel s'explique par le culte régional rendu à l'archange. En revanche, la figuration du Théologien ne s'explique pas de façon automatique ; il faut sans doute y voir la fonction de prédication de l'évêque rendant ici hommage à un apôtre, mais il n'y a pas de lien logique connu entre l'évêque et le saint. Les listes de succession épiscopale d'Éphèse, lieu de prédilection du culte du Théologien, font apparaître un titulaire du nom de Basile à la fin du IXe siècle[140] ; dès lors, il pourrait s'agir du même personnage qui se serait vu rétrogradé, en passant de l'un des premiers sièges de l'Empire à un siège secondaire, et qui aurait conservé son attachement au premier saint protecteur. Ainsi, cela ramènerait la datation du sceau au tournant des IXe-Xe siècles. Néanmoins, cette hypothèse est peu sûre ; on connaît en effet peu d'évêques rétrogradés à un siège inférieur et de plus le Traité de transferts n'en fait pas mention, alors qu'il enregistre les nombreux transferts de sièges opérés à la même époque[141]. La datation du sceau de Basile est trop vague pour faire correspondre ces deux titulaires, même si l'on ne connaît aucun autre évêque ainsi nommé à Éphèse.

Le recours aux images de saint Michel sur les sceaux ne se limite pas à la seule Phrygie, puisqu'on en trouve dans des régions proches, en Pisidie avec

---

138. Il s'agit de la ville située en Phrygie, absente des notices épiscopales ; listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 821-824 (qui ignore Basile), et FEDALTO, *HEO*, p. 162, qui ne reprend pas la liste de Le Quien et ne cite qu'un seul évêque pour le Ve siècle.

139. ZN 381 ; pièces parallèles : L 687 et *DOSeals* 1, 68.1, reproduit en annexe.

140. LE QUIEN, *OC* I, col. 685 ; FEDALTO, *HEO*, p. 114 ; ce personnage prit part au concile œcuménique de 867 (abs. des prosopographies).

141. *Infra*, p. 292-297.

le sceau de Nicétas de Sagalassos[142], ou en Cappadoce avec celui de Michel de Kamouliana[143], selon des schémas iconographiques similaires.

En Carie[144], le métropolite Eustathe de Stauropolis[145] au VIIIe siècle fait figurer sur son sceau saint Michel[146], de même que Joseph au Xe siècle[147] ; la proximité avec la Phrygie explique en grande partie la présence de l'Archange sur le sceau. Les métropolites Joseph[148] et Léon[149] invoquent également sa protection ; les éditeurs de ces deux pièces, cependant, les datent indifféremment des Xe-XIIe siècles, sans qu'une datation plus précise soit probante[150].

Malgré cette proximité avec la région de culte de saint Michel, tous les sceaux des évêques de la province ne figurent pas nécessairement l'archange : sur un sceau de la première restauration des images, Serge de Carie fait représenter, comme beaucoup de ses collègues à la même époque, la Vierge et l'Enfant[151].

Modèle épiscopal et invocation des prédécesseurs à Pergame et à Chypre

Les quelques sceaux conservés des titulaires de la cité de Pergame[152] pour notre période ne possèdent, à deux exceptions près, aucune ressemblance iconographique ; seuls les sceaux de Georges[153] et de Méthode[154] au IXe siècle

---

142. ZN 646, X^e-XIIe siècles.

143. L 251 = *DOSeals* 4, 42.1, X^e-XIe siècles.

144. NESBITT, *Aphrodisias*, p. 159-160.

145. Eustathe est absent de LE QUIEN, *OC* I, col. 899-902, et FEDALTO, *HEO*, p. 191-192 ; il est mentionné par V. Ruggieri (*Caria*, p. 223-226 et 232), qui le place à juste titre entre Sisinnios, qui prend part au concile in Trullo, et le titulaire du siège lors du concile de Nicée II, représenté par le diacre Théophylacte (PMBZ 8296 et PBE Theophylaktos 20).

146. ZV 1351 = SEIBT-ZARNITZ, n° 5.2.1. La présence de deux monogrammes invocatifs sur le droit et d'un monogramme cruciforme du nom de l'évêque sur le revers a permis aux éditeurs de dater le sceau du début du VIIIe siècle ; PMBZ 1752 et PBE Eustathios 32.

147. L 515 ; pièce parallèle : *Aphrodisias*, n° 2.

148. ZN 536. Pourrait-il s'agir ici du même métropolite Joseph de Carie évoqué dans la note précédente ? C'est probable, mais rien n'est sûr.

149. ZN 554.

150. LE QUIEN, *OC* I, col. 902, place ces évêques dans la seconde moitié du XIIe siècle ; mais rien ne prouve qu'il s'agisse des propriétaires des sceaux ; voir RUGGIERI, *Caria*, p. 232.

151. L 514 = ZV 2982a = *DOSeals* 2, 66.5 ; pièce parallèle ZV 2982b ; sceau daté de 787-815 ; sur Serge, PMBZ 6673 (abs. PBE). FEDALTO, *HEO*, p. 191, place l'évêque au Xe siècle ; il semble néanmoins qu'il ait vécu aux VIIIe-IXe siècles, comme l'a montré V. Ruggieri (*Caria*, p. 225).

152. Suffragant d'Éphèse (Notitia 2^{115}, 3^{124}, 4^{109}, 7^{138}, 9^{32}, 10^{29}) ; listes : LE QUIEN, *OC* I, col. 713-716 (seul Méthode est mentionné) ; FEDALTO, *HEO*, p. 131 ; CULERRIER, *Éphèse*, p. 158.

153. L 286 = SEIBT-ZARNITZ, n° 5.2.4 ; sceau daté par Laurent des IXe-Xe siècles, par Seibt et Zarnitz des VIIIe-IXe siècles ; PMBZ 2192 et PBE Georgios 99.

portent sur le droit la Vierge et l'Enfant. La cohérence de trois autres sceaux tient à un choix fonctionnel, celui de faire figurer un évêque sur le droit.

L'évêque Pothos au Xe siècle fait figurer un saint évêque, que V. Laurent identifie comme étant peut-être Nicolas ou Basile ; l'épigraphe de l'invocation est oblitérée, empêchant une lecture complète[155]. Dans les deux cas, la figuration renvoie aux fonctions épiscopales du titulaire du sceau : l'évêque est nimbé, tient la Bible de la main gauche et bénit de la main droite ; on trouve ici le même modèle que celui décrit pour la figuration de Jean le Théologien à Éphèse.

L'évêque Léon, aux Xe-XIe siècles[156], fait figurer Antipas, saint évêque de Pergame et martyr sous Domitien[157], ce qui explique la présence de la croisette des martyrs dans les mains du saint. D'après une légende postérieure rapportée par le Synaxaire, Antipas aurait été le premier évêque de Pergame[158]. Néanmoins, comme le note V. Laurent, les traits épiscopaux d'Antipas ne sont pas repris ici et Léon mettrait en avant le seul martyr[159].

À une date quelque peu antérieure, on trouve un exemple similaire : André de Pergame, dont le sceau est daté des IXe-Xe siècles[160], fait figurer saint Dèmètrios, martyr à Thessalonique sous le règne de Maximien[161]. Ici, ce choix s'explique difficilement puisqu'il n'y a pas de lien direct entre le titulaire du sceau et le martyr. L'explication la plus vraisemblable serait qu'André est issu d'une famille de Thessalonique. À l'inverse, les textes évoquant la vie de Dèmètrios ne placent jamais l'action en Asie Mineure et à Pergame. En revanche, entre le IXe et le XIe siècle, Dèmètrios devient le sujet de nombreux textes hagiographiques ; son histoire commence à se répandre à partir du IXe siècle, en particulier sous la plume de Phôtios[162] (avec également un texte grec anonyme traduit ensuite par Anastase le Bibliothécaire[163]), en plus des récits de miracles qui lui sont attribués[164]. Le

---

154. L 1696 = *DOSeals* 3, 28.1 ; V. Laurent date la pièce de la seconde moitié du IXe siècle, l'attribuant à l'évêque de Pergame, qui prend part au concile de 879-880 ; voir PBE Methodios 7 (voir PMBZ II).

155. L 288.

156. L 289.

157. Trois passions et un éloge lui sont dédiés : BHG 138-138c.

158. *Syn. Eccl. CP*, col. 595-598 (notice absente de la BHG).

159. Saint Antipas apparaît, en vêtements épiscopaux, sur une mosaïque de la voûte du *diakonikon* de Saint-Luc en Phocide (CHATZIDAKIS, *Ὅσιος Λούκας*, p. 22-23).

160. L 287 ; sur André, PBE Andreas 25 (abs. PMBZ).

161. BHG 496-547z.

162. Phôtios, *Bibliothèque*, codex 255, p. 213-215.

163. Éd. H. DELEHAYE, *Les Légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 259-263.

164. P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, 2 vol., Paris, 1979-1981 (Le monde byzantin). L'apparition du *myron* de la tombe de Dèmètrios, signalée dans les textes au XIe siècle, renforce les pèlerinages auprès de son sanctuaire thessalonicien, et

choix d'André pourrait donc s'expliquer par cette ambiance littéraire et moins par un quelconque lien entre les deux personnages.

À Chypre, les figures de saints évêques semblent être plus nombreuses que celles des saints moines, ce qui tiendrait à la prédominance d'établissements urbains sur l'île comme à l'absence de figures monastiques locales[165]. Comme d'autres évêques de Chypre, Damien fait figurer sur le droit de son sceau l'apôtre Barnabé, originaire de l'île[166]. Les liens entre l'apôtre et l'île sont constants dans les sources : la *Vie* de Dèmètrianos en fait mention quand Eustathe, ancien évêque de Chytri, reçut « le siège du grand apôtre Barnabé »[167] en devenant archevêque de Chypre.

Barnabé n'est pas le seul saint tutélaire de l'île : saint Épiphane[168] apparaît sur les sceaux d'Épiphane aux VIIe-VIIIe siècles, choix qui s'explique tant par la tradition de l'île que par homonymie[169], sur celui de Théodore à la même époque[170] ou encore sur le sceau de Thomas au VIIIe siècle[171]. Le choix d'un évêque comme protecteur se retrouve donc à Chypre : Jean, évêque d'un siège inconnu de l'île, fait figurer sur le droit de son sceau le buste d'un saint évêque que l'on ne peut identifier[172]. Saint Ménas apparaît quant à lui sur le sceau de l'évêque et moine Épiphane de Paphos au XIe siècle[173].

---

parachève le culte qui lui est rendu : voir C. BAKIRTZIS, « Pilgrimage to Thessalonike : the tomb of St. Demetrios », *DOP* 56, 2002, p. 175-192, spéc. p. 179 et suiv.

165. V. VON FALKENHAUSEN, « Bishops and monks in the hagiography of Byzantine Cyprus », dans *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture and History in Memory of Doula Mouriki*, éd. N. P. ŠEVČENKO, C. MOSS, Princeton, 1999, p. 21-33 ; METCALF, *Cyprus*, p. 99 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 39 et n. 6.

166. *Seyrig* n° 241 (première moitié du VIIIe siècle) ; l'attribution à Damien n'est cependant pas sûre. Le culte de Barnabé (et Hilarion) est attesté également sur les décors des églises chypriotes, par exemple dans l'église des saints à Péristérona au XVIIe siècle : D. MOURIKI, « The cult of Cypriot saints in medieval Cyprus as attested by church decorations and icon painting », dans *Sweet Land of Cyprus*, p. 237-277, fig. 15, p. 276.

167. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 10, p. 305 ; Barnabé est également célébré dans le *synodikon* local : *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 111 ; H. DELEHAYE, « Saints de Chypre », *Anal. Boll.* 26, 1907, p. 161-301, ici p. 235-236.

168. Évêque de Konstantia à Chypre, il meurt en 403 : BHG 596-601m.

169. *Cyprus* 460 et 461.

170. L 1482 = *DOSeals* 2, 38.15 = *Cyprus* 452. Sur le second sceau du même personnage (L 1483 = *DOSeals* 2, 38.16 = *Cyprus* 456), les éditeurs identifient sur le droit saint Barnabé, mais il pourrait s'agir également de saint Épiphane.

171. *Cyprus* 457.

172. *Cyprus* 462.

173. *Cyprus* 471 ; sceau du même personnage, mais représentant Épiphane : *DOSeals* 2, 39.3.

Les choix de ces figures tutélaires épiscopales par les évêques de Chypre, qui ne sont pas exclusifs[174], s'expliquent peut-être par la situation géopolitique de l'île aux VII[e]-VIII[e] siècles : les Chypriotes durent fuir pour se réfugier à Cyzique après les attaques arabes[175], avant la signature d'un accord de paix[176]. Le souvenir de l'île et de l'histoire de son Église passe sans doute par l'invocation aux saints protecteurs de l'île.

La Théotokos et toutes les autres

Si la tendance générale des évêques est de choisir un saint comme protecteur, ce dernier peut être une protectrice. Il faut cependant distinguer les très nombreux sceaux dédiés à la Vierge et ceux figurant une sainte, la Théotokos n'étant pas une sainte comme les autres. Son culte et sa représentation sigillographique ne renvoient pas aux marqueurs identitaires des territoires épiscopaux ; elle est la figure principale de l'intermède iconodoule de 787-815 et constitue pour le haut clergé une protectrice naturelle, devenant après 843 l'emblème par excellence des iconodoules[177].

Sa représentation connaît quelques variantes locales[178]. C'est le cas du sceau de Christophore de Noumérika, siège suffragant de Nicée, daté de 787-815[179]. Sur le droit figure une représentation de la Vierge de type Hodègètria avec, de part et d'autre de l'effigie, un monogramme et une invocation (Θεοτόκε βοήθει) ainsi que le nom de la cité (Νουμερικῶν) ; au revers apparaît la suite de l'invocation avec la formule consacrée (le tétrasyllabe τῷ σῷ δούλῳ) et le nom de l'évêque (Χριστοφόρῳ), sans précision de sa fonction. Deux lectures sont donc possibles : « Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Χριστοφόρῳ Νουμερικῶν », lecture la plus vraisemblable et classique ; « Θεοτόκε Νουμερικῶν βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Χριστοφόρῳ », lecture qui suppose que l'invocation renvoie à la Théotokos

---

174. Plusieurs sceaux chypriotes figurent la Théotokos ou d'autres saints : par exemple *Cyprus* 469 (sceau d'un évêque de Kition au XI[e] siècle, avec la Vierge) et L 1488 = *DOSeals* 2, 39.2 = *Cyprus* 470 (sceau d'Arsénios de Paphos aux X[e]-XI[e] siècles, avec saint Nicolas).

175. Concile in Trullo, canon 39, *COD*, p. 257 ; *supra*, p. 55-56.

176. JENKINS, *Cyprus*, p. 1008-1009.

177. COTSONIS, *Saints and cult centers*, p. 17 ; ID., *Seals*, 402-405 ; dans certaines métropoles, la Vierge constitue un modèle pour plusieurs métropolites successifs, comme à Héraclée de Thrace avec, au IX[e] siècle, Constantin (L 301 = *DOSeals* 1, 53.4 ; la lecture du sceau L 302, attribué par V. Laurent au même personnage, est à corriger : il ne s'agit pas d'Héraclée de Thrace, mais d'Héraclée du Pont [ZV 1331 = *DOSeals* 4, 8.1]) et Léon (L 300 ; pièce parallèle : ZV 2124 = *DOSeals* 1, 53.6) ou, au X[e] siècle, Anastase (L 304 = *DOSeals* 1, 53.3 ; sur ce personnage, voir *infra*, p. 195). Le choix de la Vierge n'est cependant pas exclusif : Dèmètrios au X[e] siècle fait figurer sur son sceau Pierre et Paul (L 303 = *DOSeals* 1, 53.5).

178. Voir I. KOLTSIDA-MAKRE, « The iconography of the Virgin through inscriptions on Byzantine lead seals of the Athens numismatic museum collections », *SBS* 8, 2003, p. 27-38.

179. L 396 = *DOSeals* 3, 61.1 ; ZV 1330, reproduit en annexe.

de Noumérika, ce qui ne contredit pas l'attribution du sceau à l'évêque de la cité mais ce qui induirait la spécificité de ce sceau et de sa formulation : il renverrait ainsi à une variante locale du culte de la Vierge et, en ce sens, marquerait une spécificité identitaire ou culturelle qu'il est intéressant de noter, mais qui semble néanmoins peu probable[180].

Comme pour la figuration de saints hommes, la présence de saintes femmes sur les sceaux s'explique souvent par l'existence d'un culte rendu à la sainte dans la cité ou la région avoisinante. C'est le cas du sceau de Léon de Chalcédoine aux Xe-XIIe siècles, pièce tout à fait originale associant sur le droit une représentation de la Crucifixion et sur le revers sainte Euphémie[181]. C'est dans cette ville que la sainte subit le martyre au IVe siècle et que son culte est toujours célébré à l'époque mésobyzantine[182]. Sur le droit du sceau, Euphémie tient dans sa main gauche la croisette, rappelant son martyre. La sainte apparaît également sur les sceaux de Jean aux Xe-XIe siècles[183] et de Dométios au milieu du XIe siècle[184].

On trouve un exemple similaire à Séleucie (Isaurie) à la même époque[185] : l'évêque Nicéphore fait figurer Thècle, sainte légendaire qui serait morte en martyre non loin de là. La cité accueille un grand sanctuaire en son honneur[186] ; la représentation du sceau ne fait pas apparaître la sainte en

---

180. Seul Zacos propose cette lecture. R. Janin ne mentionne aucune église de la Vierge à Noumérika (*Grands Centres*, p. 105-125) ; on sait peu de choses sur la cité : dépendant de Nicée (Notitia 4[197]), elle n'apparaît pas dans les notices épiscopales avant la notice 4 ; voir CHEYNET, *Époque byzantine*, p. 318-319 et 342, et *supra*, p. 77-78.

181. ZN 553.

182. C'est l'évêque Constantin de Tios qui raconte l'histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine (BHG 621), reliques qui se trouvent, au IXe siècle, à Constantinople. La principale église de Chalcédoine est dédiée à la sainte : JANIN, *Grands centres*, p. 31-33. L'identification de ce Léon est incertaine ; M. Le Quien n'en mentionne qu'un seul à la fin du XIIe siècle, ce qui correspondrait à la datation proposée du sceau (*OC* I, col. 607-608) ; G. Fedalto omet l'évêque cité par Le Quien et cite un autre Léon à la fin du XIe siècle qui a été déposé (*HEO*, p. 99-100, d'après GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 943 [941] notamment, concernant la déposition de Léon de Chalcédoine en 1087-1089). S'il s'agit du même personnage que l'émetteur du sceau, il faut alors préciser la datation de celui-ci et la ramener au XIe siècle.

183. L 401 (deux pièces) = *DOSeals* 3, 77.3 ; V. Laurent date les sceaux de la seconde moitié du Xe siècle, les éditeurs des *DOSeals* du XIe siècle.

184. L 403 = *DOSeals* 3, 77.1.

185. ZN 638, sur lequel le titulaire se donne le titre de proèdre ; la mention de ce titre à la place d'évêque se retrouve fréquemment dans l'hagiographie, plus rarement dans la sigillographie ; on en connaît quelques exemples sur des sceaux des Xe-XIIe siècles : Constantin de Thessalonique (ZN 428, deux pièces) ou encore Théodore de Patras (L 1603 = ZN 736).

186. G. DAGRON, *Vie et Miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, 1978 (Subs. Hag. 62), p. 55-79 et plans p. 163-165 ; S. J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla : A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford, 2001 (Oxford Early Christian Studies), p. 36-80.

martyre, mais simplement en buste et portant les Évangiles ; ici, l'évêque met en avant la protectrice de sa cité et la sainte patronne de son église.

À Lesbos, c'est à sainte Théodora qu'est dédiée la cathédrale[187], comme le montrent quelques sceaux postérieurs de métropolites[188]. On ignore s'il s'agit de la sainte martyrisée à Alexandrie sous Dioclétien ou de la sainte non martyre[189]. Dans les deux cas, le culte de Théodora aurait été abandonné dans l'île au XVIIIe siècle[190]. Aux IXe-XIe siècles, c'est plutôt la Vierge qui est privilégiée sur les sceaux, comme sur celui de Michel vers 787-815[191] ou de Thomas quelques décennies plus tard[192]. Dans la seconde moitié du XIe siècle, c'est en revanche le Prodrome qui est représenté sur le sceau du métropolite et protosyncelle Jean[193].

Les exemples sont nombreux : sainte Irène est honorée par des évêques qui, peut-être, font référence au culte de leur cité[194] ; sainte Anastasie est figurée sur les sceaux de Jean de Nikopolis aux VIIe-VIIIe siècles[195]. Quant à sainte Sophie, elle n'est pas célébrée uniquement dans la capitale ou à Nicée[196], Nicomédie[197], Bizyè[198] ou Sidè[199] : elle est l'objet de l'une des figurations féminines les plus répandues dans la sigillographie méso-

187. Par exemple, *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 14, p. 226 ; c'est là que Georges est consacré évêque à la fin du récit (*ibid.*, c. 32, p. 252-253).

188. L 780 = *DOSeals* 2, 51.9 : sceau d'Élie (Laurent) ou de Nil (*DOSeals*) de la première moitié du XIe siècle ; l'originalité du sceau tient ici à l'invocation à la Vierge sur le revers et à la figuration de Théodora sur le droit. Deux sceaux plus tardifs figurent également Théodora : L 754 (Étienne, métropolite aux XIe-XIIe siècles) et L 755 = *DOSeals* 2, 51.7, figurant la martyre Théodora d'Alexandrie (sceau de Constantin, métropolite du XIIe siècle).

189. Pour la première, BHG 1742 ; pour la seconde, BHG 1727.

190. ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 176-177, n. 176.

191. Comme pour beaucoup d'évêques de cette époque, c'est à la Vierge que s'adresse l'invocation : L 1779 = ZV 1341 = *DOSeals* 2, 51.6.

192. L 752 = *Seyrig* 260 : les éditeurs identifient la Vierge et datent le sceau de la seconde moitié du Xe siècle ; *DOSeals* 2, 51.11 : ici, l'identification du personnage représenté n'est pas sûre, et le sceau, attribué également à Thomas, est daté du XIe siècle.

193. L 753 = *DOSeals* 2, 51.8 : c'est l'épigraphe du droit qui identifie Jean Prodrome ; au revers, le titulaire s'intitule *poiménos* ; sur Jean, voir en annexe la prosopographie des syncelles.

194. ZV 1243a et 1243b (sceaux du VIIe siècle) ; COTSONIS, *Seals*, p. 478, n. 404.

195. L 1763 = ZV 1240 = *DOSeals* 2, 2.11 (deux pièces).

196. JANIN, *Grands centres*, p. 119-120.

197. *Ibid.*, p. 101-102.

198. L'église Sainte-Sophie serait la cathédrale de la cité : MANGO, *Byzantine Church at Vize*, p. 12-13 ; F. ALTO BAUDER, H. A. KLEIN, « Die Hagia Sophia in Vize. Forschungsgeschichte, Restaurierungen, neue Ergebnisse », *Mill.* 1, 2004, p. 409-439.

199. RUGGIERI, *Architettura*, p. 132-135.

byzantine[200] ; on la retrouve ainsi aux VIIe-VIIIe siècles sur les sceaux de Georges de Prousias en Honoriade[201] et d'Anastase de Samos[202].

Le territoire maîtrisé : campagnes et puissance des Églises épiscopales

L'essentiel de l'espace placé sous autorité épiscopale est dévolu aux villages, aux cultures ou aux espaces incultes, plus ou moins éloignés du centre urbain[203]. Ce monde rural n'est pas vide de tout clerc ; il est peuplé de nombreux prêtres, diacres ou lecteurs[204]. C'est aussi dans ce territoire extra-urbain que se marque la puissance économique de l'Église. Les sources permettent difficilement de mesurer la force économique des Églises provinciales ; pourtant, celles-ci étaient richement dotées en terres et en biens fonciers[205]. Les rares cas connus par la *Peira* au XIe siècle montrent tous la richesse des Églises épiscopales et surtout la volonté des prélats de maintenir et de garantir leur position sociale[206].

Les sources, essentiellement urbaines, s'intéressent bien peu au temporel et à la puissance économique des Églises, empêchant l'historien de connaître le ressort des territoires ruraux des évêchés ; l'évêché de Hiérissos, connu par les archives athonites, constitue un cas à part, mais l'on sait peu de choses de sa fortune foncière avant les derniers siècles de l'Empire[207]. Dans les textes, le territoire rural de l'évêché est souvent englobé dans celui de la cité proprement dite : quand Georges d'Amastris sauve sa ville d'une attaque arabe, c'est la population de la région qu'il sauve dans son ensemble, puisque, ayant parcouru les villages voisins, il rassembla toute la

200. COTSONIS, *Seals*, p. 478-482.

201. ZV 2972.

202. L 703.

203. Sur les relations complexes entre les villes et les campagnes environnantes, voir en dernier lieu M. KAPLAN, « Villes et campagnes à Byzance du VIe au XIIe siècle : aspects économiques et sociaux », dans *Città e campagna nei secoli altomedievali*, *SSAM* 56, 2009, p. 495-536, qui fait le point sur l'historiographie de ce sujet peu étudié pour le monde byzantin.

204. ID., *Les Hommes et la terre*, p. 202-203 et 230-231. Sur la haute époque, ID., « Le village byzantin, naissance d'une communauté chrétienne », dans *Villages et villageois au Moyen Âge, XXIe congrès de la SHMES, Caen, 1990*, Paris, 1992 (Histoire ancienne et médiévale 26), p. 15-25 ; on ne trouve plus, à l'époque mésobyzantine, de chôrévêques dans les campagnes.

205. ID., *Les Hommes et la terre*, p. 282-289. Nous reviendrons plus loin sur le personnel chargé de la gestion de ces biens, autour de l'économe qui est chargé d'assister l'évêque, prescription du concile de Chalcédoine (canon 26, *COD*, p. 149) rappelée en 692 au concile in Trullo (canon 16, *COD*, p. 241-243) et en 787 à Nicée II (canon 11, *COD*, p. 331-332).

206. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, spéc. p. 285-286.

207. PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos*, p. 383-384.

population dans la cité[208]. La situation est la même quand Pierre d'Argos, face à la famine qui frappe sa ville, parvient à sauver toute la population « venue des villes et des campagnes » pour tenter de survivre[209].

Le territoire rural, où l'Église épiscopale possède de nombreuses propriétés, est ainsi exploité sous les ordres de l'évêque, comme en témoignent trois lettres d'Ignace le Diacre sur ce qu'il considère comme une surimposition de taxes et la fuite progressive des parèques des domaines épiscopaux qui souhaitent un partage égal des revenus[210].

Un conflit autour de biens fonciers appartenant à l'Église est évoqué dans une autre lettre d'Ignace[211]. Celui-ci écrit au collecteur de taxes de la cité de Taion, qui, après avoir perdu son titre de cité épiscopale, vient de le retrouver[212]. Le père de ce collecteur de taxes avait accaparé les biens de l'Église. Désormais rétablie, celle-ci entend bien récupérer ce qui lui avait appartenu, puisque « désormais la pauvreté entoure son siège épiscopal à cause de la suppression de ses titres de propriété »[213]. Ces titres, non conservés, devaient garantir la pleine propriété de l'évêché sur ces terrains, probablement en partie bâtis et mis en culture[214]. La situation économique de l'Église de Taion n'est sans doute pas aussi noire que le laisse supposer Ignace ; cette affaire montre néanmoins l'importance de ces biens pour la survie de l'Église épiscopale, pôle économique du diocèse.

Les propriétés évoluaient selon le devenir de l'Église épiscopale : qu'une ville perde son titre d'évêché, et l'Église épiscopale perd les propriétés qui vont avec le titre comme le montre l'exemple de Taion ; les biens sont alors transférés à l'Église métropolitaine. À l'époque de l'iconoclasme, un certain nombre de biens ecclésiastiques auraient ainsi été confisqués et sécularisés à en croire le concile de Nicée[215] : il est question de la transformation en maisons communes (κοινοῦντες) des maisons pieuses (εὐαγεῖς οἶκοι)[216], monastères ou « maisons épiscopales » (ἐπισκοπεῖα), ce terme désignant

208. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 25, p. 40-41.

209. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 13, p. 242-244.

210. Ignace le Diacre, *Lettres*, n°s 1-3, p. 28-33, commentées p. 163-166 ; Kaplan, *Vie rurale*, p. 367-371.

211. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 17, p. 56-59.

212. *Ibid.*, n° 10, p. 46-47. Taion apparaît dans la notice 4 dans la seconde moitié du IXe siècle (Notitia 4[198]), ce qui confirme sa recréation au début du siècle (voir *supra*, p. 78).

213. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 17, p. 58[28-29] : « πενία δὲ τὴν ἀυτῆς περιστοιχίζει προεδρίαν διὰ τὴν τῶν δικαιωμάτων ἀφαίρεσιν. »

214. La *Peira*, au XIe siècle, atteste une affaire où il est également question d'actes relatifs aux propriétés d'une église épiscopale (voir Kaplan, *Les Hommes et la terre*, p. 285).

215. Concile de Nicée II, canon 13, *COD*, p. 333-334.

216. L'expression de « maisons pieuses », généralement utilisée pour désigner les établissements de charité (Kaplan, *Les Hommes et la terre*, p. 290), renvoie sans doute ici d'abord aux maisons ecclésiastiques, églises et monastères.

tant la résidence de l'évêque que le complexe de bâtiments entourant cette dernière[217]. Si l'on en croit le récit orienté de Théophane, c'est Constantin V lui-même qui transforma ces lieux en biens privés afin de les donner à ses soldats ; il n'est cependant question que de monastères et de couvents dans la *Chronographie*, et Théophane ne dit rien d'éventuelles transformations de maisons épiscopales[218]. L'empereur Nicéphore, au début du IXe siècle, aurait agi de la même façon en confisquant certains domaines ecclésiastiques, sans doute en réaction à la grande générosité d'Irène à l'égard des monastères[219].

L'appropriation d'un bien d'Église n'est pas seulement le fait de laïcs ; d'après le même concile, des évêques ou des moines auraient accaparé ou vendu des biens ou des propriétés ecclésiastiques[220] – actes condamnables pour le concile car ils consistent à vendre un bien appartenant à Dieu.

La *Vie* de David, Syméon et Georges évoque la vente de biens placés sous la responsabilité de l'évêché par l'évêque iconoclaste Léon, qui « ordonna de façon insensée que les maisons pieuses et saints monastères des orthodoxes fussent vendus avec leurs biens et il vendit également le monastère du bienheureux Georges avec les biens immeubles qui s'y trouvaient sous prétexte de ramasser de l'argent »[221]. L'Église est donc touchée directement par ces ventes, puisque c'est sous la gestion directe de l'évêque que ces établissements sont placés, alors même que plus tard, au XIe siècle, la *Peira* précise que les « maisons pieuses » sont de fondation et de dotation impériale, contrairement aux autres établissements de charité, fondés par des personnes privées, dont les évêques[222], mais au titre du service public d'assistance envers les nécessiteux. Le cas de Lesbos dans le premier quart

---

217. On retrouve également ce terme dans le canon de Nicée II rappelant l'interdiction faite aux femmes d'habiter dans les maisons épiscopales (ἐν ἐπισκοπείοις) et dans les monastères d'hommes (Concile de Nicée II, canon 18, *COD*, p. 338-339). Le terme est généralement utilisé au masculin, mais peut également être féminin (*ibid.*, canon 13, p. 333-334) ; dans les deux cas néanmoins, le sens est similaire, désignant tant la résidence que le complexe épiscopal ; voir *supra*, p. 137-139.

218. Théophane, *Chronographie*, p. 443. Cette absence dans la *Chronographie* est logique : les palais épiscopaux n'ont pas changé d'usage, les évêques étant alors majoritairement iconoclastes ; comme moine, Théophane s'intéresse surtout aux monastères.

219. *Ibid.*, p. 486-487 : il s'agit de la cinquième « vexation » de Nicéphore dénoncée par Théophane ; voir KAPLAN, *Maisons impériales*, et E. S. PAPAGIANNI, « Legal institutions and practice in matters of ecclesiastical property », dans *EHB*, vol. 3, p. 1059-1069, ici p. 1064.

220. Concile de Nicée II, canon 12, *COD*, p. 332-333. Sur les biens monastiques et la richesse des monastères, M. KAPLAN, « Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIIIe au Xe siècle : acquisition, conservation et mise en valeur », dans *Monachisme à Byzance et en Occident*, p. 209-223, spéc. p. 212 et suiv.

221. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 25, p. 241 : « καὶ τοὺς εὐαγεῖς οἴκους καὶ τὰ τῶν ὀρθοδόξων ἱερὰ φροντιστήρια σὺν αὐτοῖς ἐκείνοις ἀφρόνως ἀπεμπολεῖσθαι διακελεύσασθαι καὶ τὰ ὑπὸ τῷ μακαρίῳ τοίνυν Γεωργίῳ μονύδρια τοῖς ἐνοῦσιν αὐτοῖς ἀκινήτοις ἅμα χάριν ἀργυρολογίας διαπρασάμενος. »

222. *Peira*, 15, c. 12, p. 53.

du IXe siècle montre que ces biens relèvent directement de l'autorité épiscopale. Comme on l'a dit, le concile de 787 avait interdit l'aliénation des propriétés de l'Église par un évêque ou un clerc. Avec le renouveau de l'iconoclasme en 815, l'évêque Léon se moque des décisions du concile iconodoule, de même que le récit hagiographique n'entend donner qu'une image négative de l'évêque par opposition au bon évêque iconodoule.

Les correspondances – et surtout les nombreux dons et cadeaux qui les accompagnent[223] – permettent de se faire une idée des biens des campagnes des évêchés ou des taxes qui peuvent être prélevées sur ces biens ; nombreux sont d'ailleurs les évêques à se plaindre de taxes jugées trop élevées[224].

Les productions agricoles de ces évêchés ne sortent pas de l'ordinaire : Ignace envoie à son ami Nicéphore, principal destinataire de ses lettres, « une petite quantité d'huile de nos propriétés »[225], et demande à l'évêque d'Hélénopolis de lui envoyer du sel[226]. L'évêché produisait donc du sel, que cela se fasse sur des terres épiscopales ou que l'évêque en achète pour en envoyer à Ignace, quantité que l'évêque de Nicée lui paiera[227].

À la fin du Xe siècle, dans une lettre à Basile II, Léon de Synada se plaint de la condition économique de son Église, qui ne peut produire d'huile et qui est pauvre en bois[228]. Comme son collègue Ignace au IXe siècle, Léon noircit le propos, au point que L. Robert y a même vu un « contre-éloge » de sa ville pour mieux faire ressortir la pauvreté de celle-ci et de sa métropole[229]. Léon entend ainsi faire prendre conscience à l'empereur de ses difficultés.

---

223. MOULET, *Le goût des autres*.

224. Par exemple Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 7, p. 38-41, et n° 8, p. 42-45, commentées dans KAPLAN, *Vie rurale*, p. 373-376.

225. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 4, p. 28-29. L'huile de Nicée et de Bithynie est très appréciée dans l'Empire, fournissant même la table impériale au Xe siècle ; voir J.-C. CHEYNET, « La valeur marchande des produits alimentaires dans l'Empire byzantin », dans *Food and Cooking in Byzantium. Proceedings of the Symposium « On Food in Byzantium »*, éd. D. PAPANIKOLA-MPAKIRTZI, Athènes, 2005, p. 31-46, ici p. 39-40.

226. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 13, p. 50-53 ; d'après Ignace, « selon l'Écriture [Job 6, 6], le pain ne peut être mangé sans sel, et tout ce qui a du goût pour la bouche, sans être assaisonné avec ce condiment, ne doit pas être considéré comme de la nourriture » (« οὐ γὰρ βρωθήσεται κατὰ τὸ λόγιον, ἄρτος ἄνευ ἁλός, καὶ πᾶν ὃ συντελεῖ πρὸς ἡδεῖαν γεῦσιν τῷ λάρυγγι, εἰ μὴ τούτῳ στυφθείη τῷ ἁλικράματι, οὐδὲ τροφὴ λογισθήσεται », p. 50[6-8]).

227. Voir le commentaire de la lettre, p. 174-175.

228. Léon de Synada, *Lettres*, n° 43, D p. 198-199, et V p. 68-71 ; voir *infra*, p. 300-301.

229. ROBERT, *Kordakia, combustible et poissons-scies*, p. 151-164 notamment.

Les évêchés tirent leur fortune de leurs possessions urbaines[230] mais surtout de leurs territoires ruraux[231] : exploitation des terres et perception de leurs revenus, mises en location de terres malgré les restrictions du XIe siècle qui soumettent ces locations à l'autorisation patriarcale, ou encore revenus prélevés sur d'éventuels ateliers[232]. Ces différents revenus pouvaient engendrer des surplus plus ou moins conséquents qui justifient les demandes adressées par l'État aux évêchés. Au Xe siècle, Nicolas Mystikos écrit à tous les métropolites et évêques pour leur demander l'or que leurs Églises pourront donner, sans néanmoins s'appauvrir, afin de participer à la guerre contre les Bulgares[233]. Nicéphore Phocas, dans les années 960, chercha également à récupérer les surplus des Églises épiscopales à la mort des évêques, au prétexte que les Églises s'appropriaient des biens qui n'étaient pas les leurs[234] ; puisqu'il s'agit ici des excédents, il ne peut être question que des biens de l'Église et non de l'évêque lui-même[235].

Cela a pourtant des conséquences sur le niveau de vie des évêques. Cette faiblesse et les demandes fiscales de Nicéphore Phocas sont dénoncées par l'évêque de Leucade[236]. Liutprand de Crémone, de passage sur l'île, est invité par l'évêque dont il dénonce l'avarice et la pingrerie, pensant qu'il cache de l'or : l'évêque n'a aucun serviteur et sa table est bien pauvre face à l'opulence attendue par Liutprand. D'après l'évêque grec, c'est parce que son Église est soumise à de lourds impôts (cent pièces d'or par an) qu'elle est si pauvre. L'évêque précise que cette situation s'applique aux autres Églises épiscopales en fonction de leurs ressources : si l'Église de Leucade doit verser annuellement cent pièces d'or, cela laisse néanmoins supposer une certaine richesse, même relative, pour cette petite église provinciale.

---

230. On sait que l'Église de Chalcédoine possédait à Constantinople un *métochion* où se trouvait le sanctuaire de la sainte et d'où, peut-être, elle tirait des profits (*Histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine*, c. 13, p. 100-101) ; JANIN, *Églises et monastères*, p. 122-123.

231. DÉROCHE, *Chrétientés d'Orient*, p. 113-116, donne des exemples pour le VIIe siècle, pour lequel les données sont plus nombreuses.

232. Nous ne savons rien d'éventuels ateliers ayant appartenu à des Églises épiscopales, mais nous pouvons supposer qu'il en existait ; les revenus que tirait la Grande Église de ses boutiques et ateliers étaient tels à Constantinople que l'on peut imaginer un phénomène similaire, bien que moindre, dans les villes de province.

233. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 92, p. 354-357 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 725 [689]. À la même époque, Romain Lécapène demande aux Églises du Péloponnèse de contribuer à l'effort de guerre en Longobardie par la donation de chevaux (Constantin Porphyrogénète, *DAI*, c. 51-52, p. 256 ; voir *infra*, p. 301-302).

234. Skylitzès, *Synopsis*, p. 274 ; Zonaras, vol. 3, p. 505.

235. La politique de Nicéphore Phocas se retrouve dans sa novelle de 964, qui interdisait toute donation d'immeubles aux églises et monastères : Nicéphore Phocas, *Nov.* (964) ; KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 434-436.

236. Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 63, p. 216.

Les Églises épiscopales seraient-elles donc, si l'on en croit Ignace ou Léon, en proie à un phénomène d'appauvrissement ? Les rares documents sur le sujet donnent une image faussée, mais la puissance et la richesse des Églises épiscopales restent considérables. La présence des métropolites et évêques dans la liste des puissants par Romain Lécapène en 934 comme la dénonciation par Basile II de l'appropriation d'oratoires villageois par les mêmes métropolites et évêques en 996 confirment cette idée[237].

Le territoire parcouru : les évêques en voyage

Les déplacements sont souvent peu décrits dans les sources. Pourtant, au-delà du romano-centrisme qu'auraient affiché les Byzantins[238], il est possible d'analyser un certain nombre de ces déplacements, dont les motifs et les enjeux varient selon les catégories sociales, les époques, les lieux. É. Malamut a montré comment la *xéniteia*, c'est-à-dire le déplacement et le dépaysement, était un thème essentiel de la littérature hagiographique, en particulier monastique[239]. Peut-on de la même façon reconstituer les raisons et les destinations des voyages opérés par les évêques dans l'Empire[240] ? Dès les premiers siècles, les déplacements des clercs sont pourtant soumis à un certain nombre de restrictions canoniques qui les empêchent de quitter même temporairement leur diocèse sans autorisation de leur supérieur[241] : les risques sont en effet grands pour une Église de perdre son évêque ou ses clercs, qui trouveraient refuge dans une autre Église, peut-être par attrait d'un revenu plus élevé comme le laisse penser le concile de 869-870[242].

237. Romain Lécapène, *Nov.* (934), c. I.2, p. 84 ; Basile II, *Nov.* (996), c. III.29, p. 208-213 ; KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 283.

238. N. OIKONOMIDÈS, « Les marchands qui voyagent, ceux qui ne voyagent pas et la pénurie de textes géographiques byzantins », dans *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle. Actes du colloque international organisé par la section d'Histoire de l'Université libre de Bruxelles et le département des Sciences historiques de l'université de Liège (5-7 mai 1994)*, éd. A. DIERKENS, J.-M. SANSTERRE, J.-L. KUPPER, Genève, 2000, p. 307-319, ici p. 308 ; M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300-900*, Cambridge, 2001, p. 174-210.

239. MALAMUT, *Sur la route*, p. 9.

240. Pour les saints évêques, on n'abordera pas ici le thème de l'errance monastique ; l'étude des voyages diplomatiques et des exils sera abordée dans le chapitre V.

241 Canons des Apôtres 15 et 16, *DGA*, p. 15 (sur le départ des clercs de leur diocèse et l'accueil par des évêques de clercs venus d'autres diocèses) ; concile d'Antioche, canons 8 et 13, *DGA*, p. 110 et p. 114-115 (sur l'obligation des lettres de recommandation et de voyage données par un métropolite ou un évêque à un prêtre ; sur les prêtres extérieurs à un diocèse qui y font des ordinations) ; concile de Laodicée, canons 41 et 42, *DGA*, p. 147-148 (rappel aux clercs de l'interdiction de quitter un diocèse sans lettre ni autorisation de leur évêque).

242. Concile de 869-870, canon 19, *DGA*, p. 328-329.

Visites pastorales et pèlerinages

Les déplacements provinciaux et diocésains sont importants dans les fonctions épiscopales, même si les canons des VIIe-VIIIe siècles n'en parlent pas[243]. Ces visites renforcent le rôle de pasteur de l'évêque, mis ainsi en contact avec ses fidèles, mais aussi son rôle de contrôle des clercs, dont il doit surveiller qu'ils ne se rendent pas dans d'autres diocèses que le leur[244].

La lettre déjà évoquée de Léon de Synada concernant la visite d'Arsénios d'Héraclée dans son éparchie montre les abus de certains métropolites sur leur territoire ; or, les visites pastorales avaient notamment pour but de régler ces problèmes, récurrents dans l'Église. Elles pouvaient être l'occasion d'oppositions ou de conflits entre les titulaires d'une métropole et ses suffragants : ainsi s'opposent au début du IXe siècle Georges d'Amastris et Constantin de Gangra[245], et au siècle suivant Arsénios et son suffragant de Raidestos, lorsque le premier jette des poissons à la figure du second[246].

Les déplacements concernent également la participation au synode provincial, obligatoire depuis les premiers conciles qui tolèrent néanmoins des empêchements s'ils sont justifiés[247]. Au XIe siècle, Alexis Stoudite rappelle l'obligation pour les évêques de participer au synode provincial, alors même que les métropolites – et dans une moindre mesure les évêques – sont de plus en plus nombreux à Constantinople et non plus dans les provinces[248]. La dimension collégiale du gouvernement ecclésiastique implique la participation de tous les évêques d'une province au synode[249].

Parmi les (saints) évêques, peu semblent avoir visité les lieux saints ou être partis en pèlerinage. Au VIIIe siècle, Étienne de Sougdaïa se rendit à Athènes car il souhaitait aller prier à l'église de la Théotokos, le Parthénon transformé en église[250]. Quelques rares cas de pèlerinages d'évêques à Jérusalem sont attestés alors que le Moyen-Orient continue d'attirer de nombreux moines. Des lieux de pèlerinage propres à l'Empire se

243. Le cas n'est soulevé ni au concile in Trullo ni à Nicée II.

244. Interdiction rappelée notamment par Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, VIII, 2, col. 657-665 ; *Nomocanon*, VIII, 2, col. 1084-1085.

245. Voir *supra*, p. 54.

246. Léon de Synada, *Lettres*, n° 19, D p. 180-181, et V p. 32.

247. Concile de Laodicée, canon 40, *DGA*, p. 147 ; concile de Carthage, canon 76, *DGA*, p. 316-317 ; concile de Chalcédoine, canon 19, *COD*, p. 146.

248. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 829D-832A.

249. Voir *infra*, p. 381-383.

250. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 74. JANIN, *Grands centres*, p. 316-320, précise cependant que « la plus ancienne mention explicite de la dédicace à la Vierge doit être celle de la *Vie* de saint Luc » au Xe siècle (p. 317).

développent, comme Chônai ou la Bithynie[251]. Pour des raisons qui nous échappent, Jean de Gotthie séjourna trois ans en Palestine et y visita les lieux saints avant de se rendre auprès du *katholikos* d'Ibérie pour être consacré par lui[252]. À la fin du IXe ou au début du Xe siècle, Arsénios de Corfou se rendit également à Jérusalem, sa cité d'origine, car il souhaitait revoir la Ville Sainte ; en chemin, il est fait prisonnier par des pirates musulmans, puis est relâché et rejoint Jérusalem avant de revenir à Constantinople[253]. Blaise d'Amorion part quant à lui en pèlerinage à Rome et, au cours de son voyage à travers la Bulgarie, rencontre un évêque qui décide de l'accompagner[254].

Le voyage à Constantinople

« Quel saint n'est pas allé à Constantinople ? », s'interrogeait É. Malamut[255] ; la question peut être ici élargie à tous les évêques de l'Empire, dont une grande partie dut se rendre un jour dans la capitale, de façon temporaire ou définitive, particulièrement quand les invasions poussèrent les évêques provinciaux à se réfugier auprès du patriarche, gonflant ainsi les rangs du synode permanent. Cependant, un évêque ne peut se rendre dans la capitale sans l'autorisation écrite de son métropolite ; mais l'interdiction semble difficile à appliquer[256].

Les raisons du voyage à Constantinople sont nombreuses, professionnelles ou privées, exceptionnelles ou régulières, voulues ou contraintes. Ces voyages ont souvent un lien direct avec la fonction épiscopale : c'est aussi la parole de l'évêque, représentant son territoire et sa communauté, qui s'exprime ici. Les sources ne permettent pas toujours de préciser la nature de ces voyages, peut-être entrepris pour des raisons familiales, amicales ou autres. Dans l'une de ses lettres, qui date peut-être de son épiscopat, Ignace le Diacre écrit toute la tristesse qu'il ressentit à l'idée de quitter son ami Jean, qui vit et travaille à Constantinople[257], lettre qui laisse supposer de fréquentes visites d'Ignace dans la capitale.

---

251. MALAMUT, *Sur la route*, p. 109-110 ; voir C. FOSS, « Pilgrimage in medieval Asia Minor », *DOP* 56, 2002, p. 129-151, et M. KAPLAN, « Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7e-12e siècles) », *op. cit.*, p. 109-127.

252. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 78.

253. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 439.

254. *Vie* de Blaise d'Amorion, c. 10, p. 662.

255. MALAMUT, *Sur la route*, p. 148.

256. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832C ; le décret rappelle la même interdiction pour les clercs, qui ne peuvent se rendre dans une autre éparchie ou à Constantinople sans l'accord de leur évêque (col. 832A) ; HAJJAR, *Synode permanent*, p. 102.

257. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 5, p. 34-36 ; il s'agit d'une lettre envoyée à Jean, diacre et *koubouklèsios* du patriarcat, inconnu par ailleurs (PMBZ 3236 et PBE Ioannes 526).

De nombreux évêques se rendirent aussi en pèlerinage dans les sanctuaires de la capitale, en dehors des célébrations officielles ; mais les sources n'en disent rien ; on ignore si les visites des évêques dans les églises constantinopolitaines sont la motivation du voyage ou si, profitant de leur présence à Constantinople, des évêques se rendirent dans ces sanctuaires.

Conciles et synodes de la capitale

La convocation des évêques à un concile dans la capitale, ou dans sa proche banlieue, entraîne la venue de nombreux prélats à Constantinople. Les convocations pouvaient être transmises aux évêques par le biais des fonctionnaires impériaux puisque c'est l'empereur qui réunissait les conciles[258] ; les évêques venaient alors de toutes les cités de l'Empire[259].

Les listes des évêques présents à un concile ou aux différentes sessions de celui-ci attestent ces voyages. Sources précieuses, elles sont néanmoins trompeuses, puisqu'elles enregistrent, à un moment donné, l'état de la hiérarchie ecclésiastique alors même que tous les évêques peuvent ne pas siéger au concile ou à toutes ses sessions. Un évêque pouvait s'y faire représenter ; à Nicée II, la métropole de Stauropolis de Carie est représentée par Théophylacte, diacre, exarque et topotérète de la métropole[260].

En 786, la convocation lancée pour le concile des Saints-Apôtres suppose l'arrivée massive des évêques ; cependant, ayant été empêché, le concile fut reporté à Nicée l'année suivante[261]. Il est peu probable que tous les évêques et métropolites venus des provinces de l'Empire aient passé un an dans la capitale à attendre la tenue définitive du concile : le voyage vers la capitale étant difficile, beaucoup durent rentrer dans leur diocèse sans revenir l'année suivante. L'absence de précisions sur le nombre de présents au concile raté de 786 empêche toute comparaison avec le concile de Nicée II[262].

On peut également constater, au-delà des éventuelles modifications de la hiérarchie par la création ou la suppression de sièges épiscopaux, des écarts importants dans le nombre d'évêques présents aux différents conciles : 338 auraient assisté au concile de Hiéreia[263] et 365 à celui de Nicée II[264].

---

258. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 26, p. 121 (voir n. 171, p. 214) pour le concile de Hiéreia.

259. *Vie* de Taraise patr. CP, c. 26, p. 100, à propos du concile de Nicée II.

260. Mansi XII, col. 998 et 1091C ; XIII, col. 137A, 365CD, 381E et 486 ; PMBZ 8296 et PBE Theophylaktos 20.

261. *Synodikon Vetus*, c. 151, p. 126 ; sur ces événements, voir le discours (certainement l'œuvre de Taraise) prononcé à l'ouverture du concile de 787 (Mansi XII, col. 989-990).

262. Aucun des deux textes cités dans la note précédente ne précise le nombre d'évêques venus à Constantinople ; Darrouzès, *Listes de Nicée II*, p. 37.

263. Chiffre avancé par Théophane (*Chronographie*, p. 427) et Nicéphore (*Breviarium*, c. 72, p. 142). Le *Synodikon Vetus*, dans sa première version, donne le chiffre de 100 évêques

On constate des similitudes aux siècles suivants : à l'occasion des synodes réunis dans la capitale, tous les évêques ne sont pas présents. Il s'agit plutôt alors de la tenue des sessions du synode permanent autour du patriarche. Nicéphore aurait ainsi rétabli, selon la lettre à l'empereur Théophile, le prêtre Joseph (déposé par Taraise pour avoir béni les noces de Constantin VI) à l'occasion d'un synode regroupant 15 évêques[265]. À la fin de 814, le même Nicéphore prononce un anathème contre Antoine, évêque iconoclaste de Sylaion et futur patriarche, en présence de 270 évêques et d'une foule de prêtres, moines et fidèles[266]. Si le texte évoquant cet anathème est sujet à caution, il n'en montre pas moins la présence importante d'évêques à Constantinople, même en dehors de la tenue d'un concile.

La succession des conciles et synodes réunis sous les patriarcats d'Ignace et Phôtios montre l'absence globale du corps épiscopal à ces réunions, trop partisanes peut-être pour certains prélats, trop lointaines sans doute pour la plupart des évêques. Les actes du concile phôtien de 860-861, tenu aux Saints-Apôtres, ne furent signés que par les légats du pape et 130 évêques[267]. En 867 se tint le deuxième concile phôtien, qui jette l'anathème sur le pape Nicolas Ier ; la documentation, fragmentaire, empêche de connaître le nombre précis des évêques qui souscrivirent à cette décision du patriarche[268].

Le retour au patriarcat d'Ignace entraîna en 869-870 la réunion d'un concile anti-phôtien, qui fut néanmoins un échec[269]. La présence épiscopale se réduisait alors à une véritable peau de chagrin : 12 évêques participèrent à la première session, seulement 10 à la seconde ; la sixième session fut suivie

présents en 754 (*Synodikon Vetus*, c. 150, p. 124) ; la version postérieure corrige néanmoins ce chiffre en 333, plus proche de ce qu'avance Théophane (*ibid.*, c. 150, p. 191).

264. Le *Liber Pontificalis* (dans la notice consacrée à Hadrien Ier : L. DUCHESNE éd., *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, vol. 1, Paris, 1886, p. 512[3-4]) comme deux des *Vies* de Théodore Stoudite (*Vie* A, c. 4, col. 120D ; *Vie* B, c. 4, col. 240C) évoquent la présence de 350 évêques. Dans l'une de ses lettres au pape Léon III, le patriarche Nicéphore évoque 150 évêques (PG 100, col. 193B) ; il y a peut-être là une erreur dans le manuscrit : DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 61, n. 61. Dans cette étude, l'auteur a montré que 365 métropolites et évêques avaient assisté au concile. L'auteur du *Synodikon Vetus*, contrairement à ce qu'il avait fait pour le concile de Hiéreia, n'avance aucun chiffre pour le concile de Nicée (c. 152, p. 126).

265. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 24, p. 64-67, n° 25, p. 67-70, n° 28, p. 75-80, n° 33, p. 91-94 ; Georges le Moine, *Chronique*, p. 774 ; *Synodikon Vetus*, c. 153, p. 128 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 377.

266. Lettre à l'empereur Théophile, c. 22, p. 112 = c. 22, p. 187 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° *393 (PG 95, c. 22, col. 373B). Ainsi que l'ont noté les éditeurs des regestes, cette source est suspecte ; il ne faut donc pas lui accorder une confiance absolue.

267. Le synode – dont les actes ont été détruits après le concile anti-phôtien de 869 – est attesté par de nombreuses sources, parmi lesquelles le *Synodikon Vetus*, c. 159, p. 134-136 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 469 [466].

268. *Ibid.*, n° 498 ; voir J.-M. SANSTERRE, « Les représentants des patriarcats au concile phôtien d'août-septembre 867 », *Byz.* 43, 1973, p. 195-228.

269. *Synodikon Vetus*, c. 162, p. 138-140 ; MANSI XVI, col. 309-409 = *DGA*, p. 293-342.

par 38 évêques. La participation épiscopale culmine lors de la dixième et dernière session du concile, à laquelle assistèrent 102 évêques[270].

Enfin, dernière étape des synodes et conciles ignatiens et phôtiens, après la mort d'Ignace en 877, Phôtios, réinstallé sur le trône, convoqua un concile en 879-880[271], dont la participation épiscopale revint aux niveaux des conciles du VIIIe siècle, puisque 383 évêques y assistèrent, rendant symboliquement obsolète le concile de 869-870 et ses 102 évêques. La volonté d'une grande partie de la hiérarchie de mettre fin aux discordes entre ignatiens et phôtiens, après déjà plus d'un siècle de controverse iconoclaste, pourrait expliquer une telle affluence dans la capitale.

Les Xe-XIe siècles ne voient plus la réunion de grands conciles ; c'est le synode permanent qui occupe alors une place grandissante dans la vie de l'Église. Organe central du gouvernement ecclésiastique, cette institution accueille originellement tous les métropolites présents dans la capitale lorsque le patriarche décide de tenir le synode[272]. Cour de justice, organe législatif et administratif ayant également pour rôle de proposer le nom du futur patriarche[273], le synode permanent voit ses compétences grandir à mesure que le nombre de ses membres potentiels croît dans la capitale[274], ce qui est perceptible dans les années 1020-1030 lorsque le synode se réunit à plusieurs reprises. En novembre 1027, 16 métropolites et 5 archevêques signent le décret synodal sur les donations de monastères[275]. En janvier 1028, 22 métropolites et 9 archevêques prennent part à un synode sur plusieurs

270. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 532 [502].

271. MANSI XVII, col. 373-526 ; l'auteur du *Synodikon Vetus*, ignacien patenté et fervent opposant de Phôtios, s'abstient d'évoquer en détail ce synode, précisant simplement que Phôtios apaisa la colère de beaucoup de gens : *Synodikon Vetus*, c. 164, p. 140.

272. HAJJAR, *Synode permanent*, chapitres I et II.

273. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, c. 14, p. 564-566 (éd. REISKE).

274. HERMAN, *Diritto metropolitico*, p. 522-528.

275. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (novembre 1027), col. 844 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 833. Il s'agit des métropolites Cyriaque d'Éphèse (futur syncelle), Constantin de Nicée, Théodore de Chalcédoine, Constantin de Sidè, Jean de Mélitène (futur syncelle), Constantin de Tyane, Jean de Claudiopolis, Théophylacte de Néocésarée, Jean d'Ikonion, Georges de Corinthe, Michel d'Athènes, Théognostos de Mokissos, Constantin de Trébizonde, Agapet d'Andrinople, Étienne de Crète (connu par plusieurs sceaux : L 621 = *Seals of Crete* 10 = *DOSeals* 2, 36.12), et Nicolas d'Hydrous, et des archevêques Denys de Proconèse, Stratégos d'Apros, Léon de Brysis (futur syncelle), Pierre de Kypsala et Nicolas de Lèmnos. Concernant le siège métropolitain d'Hydrous, on constate une différence entre cette signature et celle de l'acte de 1028 (cf. note suivante) : dans un cas, il s'agit de Nicolas, dans l'autre de Nicétas ; il est probable qu'il faille voir là une erreur due au manuscrit plutôt qu'un changement de titulaire du siège à deux dates si rapprochées.

affaires ecclésiastiques[276]. La comparaison des listes montre que la plupart des membres du synode de 1028 y avaient déjà pris part en 1027.

En mai 1030, les effectifs du synode ont continué de s'accroître, portant à 32 métropolites et 11 archevêques le nombre de signataires d'un jugement contre l'hérésie jacobite[277], confirmé deux ans plus tard par 59 ecclésiastiques[278] ; on notera à cette occasion la présence d'évêques et non plus seulement de métropolites et d'archevêques, signe d'une constantinopolitisation croissante de la résidence épiscopale.

---

276. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 837 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 835 ; métropolites : Cyriaque d'Éphèse, Dèmètrios de Cyzique (futur syncelle), Constantin de Nicée, Théodore de Chalcédoine, Constantin de Sidè, Jean de Mélitène, Constantin de Tyane, Jean de Claudiopolis, Théophylacte de Néocésarée, Jean d'Ikonion, Georges de Corinthe, Michel d'Athènes, Théognostos de Mokissos, Constantin de Patras, Constantin de Trébizonde, Jean de Philippes, Agapet d'Andrinople, Théodore de Kamachos, Constantin de Chônai, Étienne de Crète, Nicétas d'Hydrous et Sisinnios de Keltzènè ; archevêques : Nicétas de Bizyè, Denys de Proconèse, Nicéphore de Kios, Stratégos d'Apros, André de Cherson, Léon de Brysis, Nicolas de Lèmnos, Jean de Bosporos et Arsénios de Sougdaïa.

277. FICKER, *Erlasse*, p. 19-21 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 839 ; métropolites : Léon de Césarée, Mélétios d'Héraclée, Michel d'Ancyre, Jean de Nicomédie, Théodore de Chalcédoine, Constantin de Sidè, Georges de Sébastée, Michel d'Amasée, Jean de Mélitène, Constantin de Tyane, Jean de Gangra, Théophane de Thessalonique, Jean de Claudiopolis, Michel de Myra, Jean de Carie, Cosme de Synada, Jean d'Ikonion, Nicolas de Sylaion, Nicétas de Corinthe, Michel d'Athènes, Épiphane de Mokissos, Constantin de Patras, Syméon de Philippoupolis, Jean de Philippes, Agapet d'Andrinople, Philippe d'Amorion, Georges d'Amastris, Michel de Kotyaeion, Constantin de Chônai, Jean de Colonée, Jean de Serrès et Théodore de Pompéïoupolis ; archevêques : Nicétas de Bizyè, Constantin de Léontopolis, Basile de Maroneia, Constantin de Derkos, Constantin de Germia, Nicéphore de Kios, Denys de Proconèse, Pierre de Kypsala, Léon de Rhousion, Nicéphore de Karabizyè et Constantin de Mésembria.

278. FICKER, *Erlasse*, p. 25-27 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 840. Il s'agit, en plus du métropolite Élie d'Antioche, des métropolites Dèmètrios de Cyzique, économe de la Grande Église et syncelle, Cyriaque d'Éphèse et syncelle, Léon d'Athènes et syncelle, Michel d'Euchaïta et syncelle, Léon de Césarée (à qui le titre honorifique d'archevêque est accordé), Mélétios d'Héraclée, Constantin de Nicée, Michel d'Ancyre, Christophore de Chalcédoine, Michel d'Amasée, Georges de Sébastée, Jean de Mélitène, Jean d'Ikonion, Nicétas de Corinthe, Théophane de Thessalonique (qui est dit archevêque), Constantin de Patras, Épiphane de Mokissos, Julien de Tyane, Agapet d'Antioche, Constantin de Carie, Jean de Claudiopolis, Jean de Gangra, Laurent de Dyrrachion, Syméon de Philippoupolis (qui est dit évêque), Étienne de Calabre, Michel de Kotyaeion, Sisinnios de Keltzènè, David de Synada, Léon de Larissa, Nicolas de Pessinonte, Jean de Santa Severina, Jean de Colonée, Constantin de Chônai, Jean d'Ainos, Michel de Kamachos, Nicolas de Samosate, Antoine de Mytilène, Théodore de Pompéïoupolis, Clément d'Alanie et Étienne de Crète ; des archevêques Constantin d'Apamée, Jean d'Arkadioupolis, Léon de Rhousion, Michel de Léontopolis, Antipatros de Sèlymbria, Constantin de Kios, Nicétas d'Apros, Andronic de Rhoina et Théodose de Pharsala ; des évêques Constantin de Thermai, Euthyme d'Horaiogala, Georges de Germanikeia, Grégoire de Péristasis et Myriophyton, Andronic de Bèrinoupolis, Nicétas d'Arabissos, Abraamios d'Aromana, Étienne de Parsakoutos et Constantin d'Abysika.

L'augmentation des membres du synode est donc progressive même si l'on constate que seuls 10 métropolites et un archevêque ont signé le document patriarcal sur les mariages, les héritages et les témoignages des hérétiques de septembre 1039[279]. Quelques décennies plus tard, dans les années 1070, le synode retrouve un effectif approchant celui des années 1020-1030 lorsque le patriarche Jean Xiphilin fait accepter ses décisions sur les élections épiscopales[280]. Contrairement aux conciles et synodes classiques, la participation au synode permanent ne répond pas à une convocation, ce qui explique cette augmentation.

On connaît néanmoins quelques rares cas de convocation, mais dans des contextes spécifiques. En 944-945, le patriarche Théophylacte convoque Georges de Hiérapolis au synode afin de participer au procès d'Alexandre de Nicée[281]. Comme l'ont noté les éditeurs des regestes, il y aurait eu plusieurs convocations du métropolite, celui-ci refusant de venir témoigner contre son ami Alexandre. Cette convocation est donc relativement exceptionnelle et concerne la seule fonction judiciaire du synode.

---

279. FICKER, *Erlasse*, p. 42 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 846 ; métropolites : Cyriaque d'Éphèse et syncelle, Dèmètrios de Cyzique et syncelle, Antoine de Nicomédie et syncelle, Christophore de Chalcédoine, Jean de Mélitène, Julien de Tyane, Théodoulos de Néocésarée (futur syncelle), Ignace de Carie, Étienne de Calabre, Laurent de Dyrrachion, Constantin de Chônai et Théopemptos de Rhousion ; s'y ajoute l'archevêque Antoine de Zècchie.

280. En 1071 : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574-575 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900 ; métropolites : Eugène de Césarée, *prôtothronos*, Nicéphore d'Éphèse et syncelle, Basile de Nicomédie, Théophile d'Héraclée d'Europe et syncelle, Jean de Sardes, Théophane de Nicée et syncelle, Théophane de Sébastée et protosyncelle, Nicolas de Mélitène et syncelle, Michel de Thessalonique et syncelle, Dèmètrios de Myra, Michel de Sylaion et syncelle, Michel de Laodicée et syncelle, Georges de Patara, Jean de Smyrne, Léon de Kotyaeion, Basile de Keltzènè, Eustrate d'Apamée, Jean d'Euchaneia et Léon de Dristra ; archevêques : Michel de Léontopolis, Nicétas de Pèdachtoè, Eustathe de Germè, Grégoire de Bosporos et Basile d'Héraclée du Pont.
Deuxième tome synodal en 1072 : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57-58 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900a ; métropolites : Michel de Néocésarée et proèdre des protosyncelles, Nicéphore d'Éphèse et syncelle, Théophile d'Héraclée d'Europe et syncelle, Nicétas d'Ancyre et syncelle, Romain de Cyzique et syncelle, Basile de Nicomédie, Théophane de Nicée et syncelle, Théophane de Sébastée et protosyncelle, Michel de Thessalonique et syncelle, Constantin de Claudiopolis et protosyncelle, Syméon de Pessinonte, Dèmètrios de Myra, Joseph de Carie, Michel de Laodicée et syncelle, Michel de Synada, Étienne d'Antioche, Michel de Sylaion et syncelle, Léon de Mokissos, Panthérios d'Andrinople, Christophore de Hiérapolis, Jean de Smyrne, Théoktistos d'Amorion, Léon de Kotyaeion, Basile de Keltzènè, Jean de Thèbes, Léon de Dristra et Grégoire de Nazianze ; archevêques : Léon de Bizyè, Michel de Léontopolis, Jean de Parion, Georges de Mèthymna, Michel d'Apros, Théophylacte de Rhousion (Thrace), Georges de Mésènè, Jean de Brysis, Constantin de Leucade, Théodose de Mistheia, Nicétas de Pèdachtoè, Eustathe de Germè, Grégoire de Zècchie et Basile d'Héraclée du Pont.

281. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 17, p. 95-96 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789e.

Célébrations religieuses et cérémonies impériales

La présence des métropolites et évêques à Constantinople pour des célébrations le plus souvent religieuses est attestée à plusieurs reprises[282]. Les *taktika* et le *Livre des Cérémonies* montrent la place qu'ils occupent à ces occasions. Cependant, tous les dignitaires n'ont pas un accès égal aux cérémonies, du moins dans les textes : le *Livre des Cérémonies* ne mentionne pas la présence d'évêques dans la capitale pour l'ordination du nouveau patriarche mais celle des seuls métropolites, qui ont pour rôle de consacrer le patriarche[283], alors que les *taktika* du IXe siècle évoquent la présence des évêques aux côtés de leur supérieur.

Le *taktikon* Uspenskij de 842-843 cite les métropolites et archevêques à une reprise, après les premiers dignitaires de l'Empire, les stratèges des thèmes et les patrices, et avant les grands fonctionnaires impériaux[284] ; c'est après ces derniers que sont cités les évêques, classés selon la préséance de leur métropolite[285]. En 899, le traité de Philothée cite, lors de l'appel à table des convives, métropolites et évêques selon l'ordre de leur siège (les évêques étant placés selon l'ordre de leur métropolite)[286], alors que les évêques venus de Rome ont la priorité sur leurs homologues byzantins :

> Les ambassadeurs étrangers[287] venus [à Constantinople] et admis à participer au vénérable banquet de nos empereurs, sont eux aussi invités comme suit :
> Les évêques de Rome ont le pas sur nos évêques.
> Ceux qui viennent de Rome, s'ils sont évêques, ont le pas sur les évêques de notre Église ; s'ils sont prêtres, ils ont également le pas ; de même pour chaque rang du sacerdoce : chacun reçoit une place suivant l'ordre de préséance décrit ci-dessus. Le même sera suivi en ce qui concerne les trois patriarches qui sont en Orient.
> Ceux qui sont venus de Rome sous Léon, l'empereur ami du Christ, pour l'union de l'Église, c'est-à-dire l'évêque Nicolas et le cardinal Jean, ont été placés avant toute la classe des *magistroi*[288].

282. BERGER, *Processions*, p. 74-76.

283. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, c. 14, p. 564-566 (éd. REISKE) ; ces mêmes métropolites assistent à l'ordination de Théophylacte en 933 : *ibid.*, c. 38, p. 635-638.

284. *Taktikon* Uspenskij, p. 51[13-14].

285. *Ibid.*, l. 19. Cela implique que la hiérarchie est connue des services protocolaires du palais, comme l'écrit Philothée à la fin de son traité (*Klètorologion*, p. 234-235).

286. *Ibid.*, p. 143[28-29].

287. N. Oikonomidès traduit ἐθνῶν par « barbares » ; il nous semble plus juste de traduire le terme par « étrangers ».

288. *Ibid.*, p. 161[27]-163[9].

N. Oikonomidès signale que la première mention de la préséance des évêques de Rome « sur nos évêques » était sans doute initialement inscrite « en marge du traité, peut-être déjà par Philothée, et [a été introduite] dans le texte par un copiste »[289]. Pourquoi cela aurait-il été inscrit en marge et non dans le texte lui-même ? Il est difficile d'apporter une réponse définitive mais l'on peut imaginer que c'est l'usage alors en vigueur au Palais. Le traité de Philothée ne mentionne en effet pas la préséance des patriarches, et il faut attendre le *taktikton* Beneševič en 934-944 pour la trouver[290]. Quant aux deux légats mentionnés par Philothée, il s'agit de Nicolas et de Jean, venus sous le règne de Léon VI participer à l'union des Églises conduite par le patriarche Antoine II pour mettre fin au schisme phôtien[291].

Lors de cérémonies, par exemple le Mardi de la Tyrophagie quand est organisé un banquet par l'empereur, seuls les métropolites présents dans la capitale sont conviés ; comme le note Philothée, cela est lié à la « capacité de la vénérable table »[292]. Lors du banquet de la fête de Pâques, ce sont à nouveau les métropolites – ici douze seulement sont concernés – qui sont conviés à la table impériale[293] ; il s'agit probablement ici des titulaires des douze premiers sièges de l'Église[294].

Cela peut être confirmé, quelques décennies auparavant, par une lettre d'Ignace le Diacre, alors métropolite de Nicée, envoyée à son collègue Nicéphore de Stauropolis[295]. Ignace y explique, sans regret apparent, qu'il préfère se rendre à Constantinople pour célébrer la Résurrection du Christ plutôt que de la célébrer dans sa métropole, puisqu'une trop grande foule se trouvait réunie dans sa cité[296]. Nicéphore lui-même devait se rendre à Constantinople pour la fête ; cependant, à la différence d'Ignace, huitième dans l'ordre de préséance des métropolites, il ne pouvait être convié à la table impériale pour le banquet. Les célébrations de Pâques durent plusieurs jours, et l'on trouve dans le *Livre des Cérémonies* la présence de ces évêques pendant toute la semaine de célébration[297].

---

289. Oikonomidès, *Listes*, p. 160-161, n. 127.

290. L'ordre de préséance est le suivant : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem (*Taktikon* Beneševič, p. 253).

291. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 596.

292. Philothée, *Klètorologion*, p. 193[28]-195[1].

293. *Ibid.*, p. 193 ; p. 207 pour Pâques ; Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, I, c. 14, p. 91-96.

294. Lors de la fête de la Tyrophagie, on ignore le nombre de métropolites invités au banquet.

295. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 9, p. 44-45 ; voir PMBZ 5305 et PBE Nikephoros 70.

296. Cette foule serait notamment constituée d'agents du fisc venus enquêter à Nicée (commentaire de la lettre, p. 170).

297. On voit ainsi les métropolites participer à la cérémonie du baiser du Chrysotriklinos le jeudi suivant Pâques : Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, I, c. 14, p. 91-96 (Philothée, *Klètorologion*, p. 207).

Les investitures ecclésiastiques à certaines hautes charges de l'Église étaient aussi l'occasion pour les métropolites de participer à ces cérémonies. D'après le *Livre des Cérémonies*, la promotion du syncelle par l'empereur se fait en présence du patriarche et des « métropolites et archevêques qui séjournaient alors dans la Ville »[298]. Une raison expliquait sans doute cette présence des hauts dignitaires à Constantinople : la possibilité pour eux de devenir syncelle, la charge s'ouvrant de plus en plus à partir des années 930-940 aux métropolites par nomination impériale[299].

L'ouvrage de Constantin VII fait néanmoins peu de place au clergé et aux évêques : les cérémonies concernent essentiellement la cour impériale, non le clergé ; quand celui-ci y participe, il se limite à celui de la Grande Église, ainsi lors de la grande procession à Sainte-Sophie qui ouvre le traité[300].

Des voyages « politiques »

L'évêque, vecteur de l'autorité impériale dans sa province et sa cité, se rend aussi à Constantinople pour représenter sa communauté dans les demandes diverses qu'elle peut avoir à formuler. Ces demandes peuvent s'exprimer par l'intermédiaire de lettres, directement adressées à l'empereur. Les demandes et requêtes peuvent également être présentées aux autorités de la capitale et concernent surtout des aspects matériels et fiscaux. Au IXe siècle, Ignace le Diacre se rend à Constantinople pour célébrer Pâques afin d'échapper à la présence d'agents du fisc à Nicée et de se protéger de ce qu'il considère comme la rapacité excessive du fisc[301].

Le cas de Georges d'Amastris, aux VIIIe-IXe siècles, est intéressant. D'après son hagiographe, il se rendit à Constantinople et rejoignit la cour d'Irène et de Constantin – même si l'auteur précise que Georges détestait autant les occupations du palais que la proximité des gouvernants[302]. Georges semble y être resté quelques années ; il rencontre à cette occasion Nicéphore, logothète du *génikon*, dont il devient le conseiller et auquel il prédit un avenir impérial[303]. Pourquoi Georges est-il donc présent dans la capitale alors même qu'il rejette, selon le *topos*, les préoccupations mondaines ? Ses

---

298. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, c. 5, p. 531 (éd. REISKE) : « [ὁ πατριάρχης] προσκαλεῖται τοὺς μητροπολίτας καὶ ἀρχιεπισκόπους τοὺς κατὰ τὸν τότε καιρὸν ἐνδημοῦντας τῇ πόλει. »

299. Voir *infra*, p. 322-326, et la prosopographie p. 499-508.

300. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, I, c. 1, p. 4-35.

301. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 9, p. 44-45 ; voir KAPLAN, *Évêque*, p. 189.

302. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 34, p. 54 ; voir A. P. KAZHDAN, M. MCCORMICK, « The social world of the Byzantine court », dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. H. MAGUIRE, Washington, 1997 (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), p. 167-197.

303. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 35, p. 54-56.

motivations concernent prioritairement le devenir de son siège épiscopal : après le conflit qui l'oppose à son supérieur, Constantin de Gangra, Georges tente de s'affranchir de lui et c'est par l'intervention impériale que le siège d'Amastris est détaché de sa métropole et élevé au rang d'archevêché[304].

Quelques années plus tôt, Jean de Gotthie s'était rendu auprès du patriarche Paul IV et d'Irène pour discourir sur les images saintes. D'après la *Vie* de Jean, c'est la rencontre avec le patriarche qui conduisit celui-ci à la démission afin qu'Irène puisse, avec son successeur Taraise, rétablir le culte des images[305] : ici, le *topos* de la vertu du saint rejaillissant sur les gouvernants est particulièrement bien utilisé par l'hagiographe[306], dont l'objectif est de « donner à Jean une carrure de héros de l'orthodoxie »[307].

Conclusion – Société provinciale, identité spatiale et mémoire du territoire

Le territoire géographique et social de l'évêché, étudié ici à différentes échelles, apparaît comme un cadre référent, ainsi que l'ont montré les mentions du diocèse pour situer un lieu ou spatialiser un événement. Ressort administratif, l'évêché est aussi le cadre, plus ou moins proche et lointain, de la vie quotidienne de la majorité de la population byzantine.

Dans son étude de la région comme espace vécu, A. Frémont a mis en avant l'idée selon laquelle la région est cet « espace intermédiaire entre les lieux de l'immédiate quotidienneté et les territoires plus lointains, entre la réalité des contraintes économiques et l'utopie des rêves, entre l'ici qui retient et l'ailleurs qui appelle »[308]. Avec toutes les réserves qu'impose la comparaison de deux espaces et deux systèmes socio-politiques différents, il n'est pas impossible d'appliquer ici cette définition de la région : l'évêché, dans sa double dimension associant la cité épiscopale au territoire diocésain qui l'entoure, constitue un territoire de référence pour la population[309].

Dans cet espace s'inscrit la vie en communauté, et c'est ainsi, semble-t-il, que celle-ci se pense : à la fin du VIIIe siècle, la population de la cité d'Amastris souhaite faire de Georges son évêque en « remboursement » de l'éducation que la cité lui avait fournie quand il était jeune[310] ; au Xe siècle,

304. *Ibid.*, c. 21, p. 34.

305. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 3, p. 81.

306. KAPLAN, *Normes*, p. 29.

307. AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 71.

308. FRÉMONT, *Région*, préface à la 2e éd. (1999), p. 51-52.

309. Pour la haute époque, voir G. DAGRON, « Les villes dans l'Illyricum protobyzantin », dans *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Rome, 1984 (CEFR 77), p. 1-20.

310. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 16, p. 27-28 ; voir *infra*, p. 224.

Théodore de Nicée s'intéresse encore à la vie d'Argos, sa cité d'origine, pour laquelle il présente un candidat au siège épiscopal[311]. On retrouve bien ici la dichotomie soulignée par A. Frémont entre l'ici et l'ailleurs.

Les communautés urbaines, mieux connues par l'étude de leurs évêques, ont une identité commune affirmée par quelques marqueurs importants, comme on l'a vu par la célébration d'un(e) saint(e) ou par les éloges des cités ; elles sont transcendées par des évolutions et des mouvements socio-politiques, religieux ou culturels communs : l'existence de communautés ne signifie pas pour autant leur renfermement sur elles-mêmes.

L'étude du diocèse d'Argos-Nauplie l'a bien montré. Les luttes comme les relations d'interdépendance entre les deux cités sont au cœur de la définition du rôle de l'évêque dans la société byzantine. Patron de sa cité, l'évêque représente à ce point la communauté que celle-ci est symbolisée par lui. C'est un conflit pour l'affirmation de son autorité et de son identité par rapport à ses voisins qui se joue ici, à deux niveaux : dans la rivalité qui oppose Argos et Nauplie au sein d'un même territoire, mais aussi dans la force symbolique que représente pour le diocèse, et donc les deux cités, la possession des reliques de Pierre, symbole légitimant le fait d'être la cité principale du diocèse. Ainsi s'opère une configuration double du territoire épiscopal, marqueur d'une identité qui ne repose pas tant sur la distinction entre deux villes que sur l'attachement de celles-ci à une même autorité, symbolisée par l'évêque.

Par l'appropriation des marqueurs identitaires de ce territoire, l'évêque est le vecteur et le porte-parole de cette identité à différentes échelles. La circulation des sceaux ecclésiastiques peut en témoigner. Son caractère relativement limité[312] laisserait supposer qu'elle est d'abord locale, comme l'essentiel des déplacements de l'évêque, au sein de son diocèse et dans l'éparchie ; mais la production dans l'Empire de textes hagiographiques dédiés à des évêques d'autres régions montre que le culte d'un saint évêque peut dépasser les frontières du seul diocèse où il a exercé.

Le territoire épiscopal repose donc bien sur la double dimension qui le compose, la ville (ou plus exactement le *kastron*) et les campagnes. Les villes et les grosses bourgades, en adéquation avec le réseau épiscopal, constituent dans la société provinciale autant de pôles dont l'évêque, avec son clergé, est souvent le seul patron et tenant de l'autorité. Son rôle dans les aménagements urbains comme dans la sacralisation d'un certain nombre d'espaces renforce cette impression et vient rejoindre l'idée selon laquelle il est le meilleur représentant de sa communauté auprès des autres autorités civiles et ecclésiastiques, souvent absentes des plus petites cités.

---

311. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 43, p. 314-315 ; voir *infra*, p. 267.

312. Cheynet, Morrisson, *Lieux de trouvaille*, p. 109-110.

En choisissant de représenter sur ses sceaux le saint protecteur ou la sainte protectrice de la cité, l'évêque véhicule cette identité hors de la cité. Ainsi se noue la communauté qui fonde sa mémoire par des pratiques rituelles collectives dans l'espace que domine l'évêque. L'existence de cette mémoire individuelle et collective s'inscrit dans la cité épiscopale, l'espace de la communauté[313] où l'évêque agit comme le *defensor civitatis* qu'il est depuis la fin de l'Antiquité.

À côté des villes, les Églises épiscopales fondent l'essentiel de leur fortune sur leurs possessions rurales ; mais ce phénomène nous échappe largement. On ne peut néanmoins faire le constat de l'appauvrissement des Églises provinciales. La correspondance d'Ignace le Diacre au IXe siècle ou de Léon de Synada à la fin du siècle suivant ne peuvent donner qu'une image faussée : métropolites et évêques sont bien des puissants tels que les conçoivent au Xe siècle les empereurs macédoniens, qui cherchent à limiter leurs agissements à l'encontre des faibles et des communautés villageoises.

C'est entre autres ce statut qui pousse une partie de plus en plus importante des métropolites, et secondairement des évêques, à se rendre à Constantinople pour prendre part au gouvernement de l'Église, en acceptant parfois certaines charges au service du patriarche ou de l'empereur. Il y a ici une évolution nette du rôle social de l'évêque qui cherche à affirmer son rôle politique, comme on le constate déjà pendant le second iconoclasme.

L'abandon progressif des grands sièges métropolitains entraîne un décalage grandissant, particulièrement visible dès le premier tiers du XIe siècle, entre les évêques présents à Constantinople et la majorité qui reste en province. Il est alors difficile d'imaginer que l'évêque puisse être toujours, en ce cas, le représentant de sa communauté provinciale, le porte-parole de l'identité de sa cité : ainsi se renforcent, au-delà des fonctions communes à tout l'épiscopat, les clivages qui traversent ce groupe social.

---

313. MAILLOUX, *Territoire*, p. 234.

Chapitre III

Autorité et stratégies sociales de l'épiscopat

Par les fonctions qu'il occupe, l'évêque tient une place importante dans la société : il jouit d'un pouvoir individuel dans son diocèse et, avec ses collègues, d'un pouvoir collectif et d'une autorité suffisante à l'échelle de l'Empire pour s'assurer une position sociale éminente. Ce pouvoir collectif s'exprime dans la défense des intérêts de l'Église ; cela n'empêche pourtant pas les contestations et les oppositions. Aux premiers siècles de l'Empire, l'autorité de l'évêque est liée à son charisme, à sa dignité comme aux fonctions qu'il exerce sur un territoire et des fidèles : comme l'a bien montré C. Rapp, l'autorité épiscopale ne se limite pas à l'unique fonction sacrée du clerc, mais repose sur une autorité spirituelle, ascétique et pragmatique[1].

Définie comme « un plus que détiennent une ou plusieurs personnes, par l'assentiment tacite du reste de la société qui leur reconnaît une influence supérieure à la moyenne »[2], l'autorité implique un rapport hiérarchisé et, surtout, le pouvoir qui y est associé ; elle est, selon L. Neville, « conçue comme la capacité d'opérer des changements à une situation donnée par quelque forme que ce soit de persuasion, de manipulation ou de coercition »[3]. L'autorité épiscopale a donc une double dimension : une capacité à agir, reconnue par la fonction qu'exerce l'évêque, mais aussi la reconnaissance publique de cette capacité, ce qui permet à l'épiscopat d'assurer une certaine forme de domination sociale.

Pouvoir collectif et rivalités internes

Contrôle social et autorité : un leadership épiscopal ?

L'autorité de l'évêque est d'abord celle, collective, de l'épiscopat ; cette autorité a pour fondements les canons que l'Église a proclamés depuis les

1. Rapp, *Holy Bishops*, spéc. p. 16-18.

2. V. Déroche, « L'autorité des moines à Byzance du viiie au xe siècle », dans *Monachisme à Byzance et en Occident,* p. 241-254, ici p. 241.

3. Neville, *Authority*, p. 1.

premiers siècles du christianisme ; à l'époque mésobyzantine, le corpus canonique est particulièrement important, surtout après les 102 canons promulgués par le concile in Trullo à la fin du VIIe siècle[4]. Ce corpus repose sur une classification ancienne et la constitution de collections de canons aux IVe-Ve siècles[5]. Cette législation n'a cependant jamais fait l'objet d'une harmonisation aussi poussée que celle dont bénéficia la législation civile. Comme le montre le *Nomocanon* au IXe siècle, les anciens canons conservent leur autorité si bien que la législation s'accumule plus qu'elle se renouvelle. À la fin du VIIe siècle déjà, les deux premiers canons du concile in Trullo établissaient l'autorité et la suprématie des canons antérieurs en réunissant des textes aussi variés que d'inégale valeur[6]. Dans les décennies et siècles qui suivent, de nouveaux canons sont promulgués, mais en nombre moindre ; beaucoup se réclament de ceux déjà édictés.

À la fin du IXe siècle se pose avec acuité la question des rapports entre législation canonique et législation civile, dans le contexte de la promulgation de l'*Épanagôgè* par Phôtios et sa tentative de distinguer les pouvoirs du patriarche de ceux de l'empereur[7]. Le corpus des Basiliques intègre à la loi civile tous les canons promulgués depuis le Ve siècle, mais ne reconnaît pas ceux postérieurs à Nicée II, c'est-à-dire les canons, surtout disciplinaires, des conciles de 861, 869-870 et 879-880. L'iconoclasme marque alors une rupture[8] ; dès lors, « la base du droit ecclésiastique oriental est bien le VIIe siècle, mais par la sanction rétrospective du IXe siècle qui fait l'impasse sur la coupure iconoclaste et sur le passé récent »[9].

Le problème d'éventuels désaccords entre législation canonique et législation civile pourrait se voir réglé dans l'*Épanagôgè*, même si ce texte n'a qu'une portée théorique : selon Phôtios, le canon annule la loi civile s'il y a désaccord. Le titre III de l'*Épanagôgè* consacré au patriarche affirme la prééminence de celui-ci en matière d'interprétation des dogmes et de la législation canonique[10]. Léon VI met en avant le droit de l'empereur à régler

4. Au Ve siècle déjà, les Pères d'Éphèse, dans leur lutte contre les nestoriens, avaient affirmé l'autorité du concile en condamnant ceux qui enfreignaient ses décisions (canon 6, *DGA*, p. 61).

5. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 212-215 ; R. MACMULLEN, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, 2008.

6. Concile in Trullo, canons 1 et 2, *COD*, p. 52-53. Ces deux longs canons établissent l'autorité des canons des Apôtres, des canons des conciles œcuméniques, de ceux de certains synodes locaux (dont Ancyre, Néocésarée, Gangra, Antioche, Laodicée et Carthage) ou encore des prescriptions et de certaines œuvres des Pères de l'Église.

7. DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 236-242.

8. ID., *Christianisme byzantin*, p. 213.

9. DÉROCHE, *Chrétientés d'Orient*, p. 265.

10. Cela est particulièrement visible dans les chapitres 5 (« Ce que les Anciens ont érigé en règle, ce que les saints Pères ont décrété et ce que les saints conciles ont exposé, le patriarche est le seul à pouvoir l'interpréter ») et 6 (« Ce que les Pères d'autrefois, en synode ou dans

les éventuels différends : en quelques années, l'on constate la régression du pouvoir patriarcal par rapport à celui de l'empereur, ce qui n'est finalement qu'un retour à la situation antérieure.

L'absence de réunion de grands conciles après le IXe siècle comme le renforcement du rôle du synode permanent autour du patriarche – et donc sous contrôle, même indirect, de l'empereur – entraînent une intervention plus régulière de ce dernier dans la vie de l'Église. À charge pour les évêques d'appliquer les décisions prises dans leurs diocèses, ce dont ils ne sont pas toujours capables, faute souvent de bonne transmission de l'information comme on le voit au milieu du XIe siècle à propos du mariage[11].

Les fonctions épiscopales, inspirées des épîtres de Paul et définies par la législation canonique, impliquent une autorité réelle et concrète dans l'administration du diocèse. L'évêque est ici confronté à plusieurs groupes sociaux, les ecclésiastiques, les moines et les laïcs ; le mode d'affirmation de son autorité diffère pour chaque cas.

Le titre III de l'*Épanagôgè* rappelle la stricte hiérarchie de l'Église : à l'autorité du patriarche sont soumis les évêques, qui ont eux-mêmes la prééminence sur le clergé comme sur le monde monastique[12], alors même que de plus en plus de monastères tentent d'échapper à cette autorité en se déclarant autonomes puis autodespotes à partir du XIe siècle[13]. Le propos du texte est très clair, même si le schéma global qu'il fournit n'est jamais adopté par le pouvoir impérial[14]. L'Église garantit à ses membres leur autorité et leur domination sociale. Pourtant, les rapports d'autorité entretenus par les évêques avec les clercs et les moines n'ont pas toujours été si simples que pourrait le laisser penser l'*Épanagôgè*. Les contestations furent nombreuses : certains clercs tentèrent de s'affranchir de l'autorité de leur évêque même si les canons les en empêchaient théoriquement[15], et des moines parvinrent à établir leur supériorité morale sur la hiérarchie épiscopale.

---

leurs provinces, ont décidé et arrangé occasionnellement ou généralement, doit être soumis à l'examen et à la décision du patriarche ») ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 205.

11. Voir *infra*, p. 359-361.

12. *Épanagôgè*, III : « 10. Le soin de veiller sur toutes les métropoles, tous les évêchés, les monastères et les Églises, ainsi que la charge de les juger, condamner ou absoudre, appartient au patriarche dont chacun relève [...]. 11. Le soin de toutes les affaires spirituelles incombe au patriarche, et il est délégué à ceux auxquels lui-même décide de le déléguer. De même le patriarche est seul arbitre et juge pour le repentir et l'abjuration des fautes et des hérésies, avec ceux auxquels il délègue lui-même ce pouvoir. Dans les métropoles et les évêchés, la même hiérarchie et les mêmes pouvoirs sont reconnus aux métropolites et aux évêques » (trad. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 206).

13. Voir *infra*, p. 413-419.

14. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 207-208.

15. Voir *infra*, p. 390-393.

C'est en effet l'impression générale qui ressort des sources, surtout aux IX[e]-X[e] siècles, mais cela tient essentiellement à la prédominance de sources d'origine monastique. Ainsi peut-on assister à des conflits importants entre évêques et moines, par exemple entre Nikôn et Théopemptos de Lacédémone au X[e] siècle, ou entre Lazare le Galèsiote et Théodore d'Éphèse au siècle suivant[16]. Au IX[e] siècle déjà, la *Vie* de Pierre d'Atroa en donne un exemple éclairant. L'évêque Paul de Plousias était malade et n'avait rien mangé depuis dix-huit jours quand il demanda l'aide du saint moine ; Pierre, par humilité, s'exécuta tout en précisant : « Il ne convient pas que ma main de simple prêtre, vile et pécheresse, se pose sur la tête d'un évêque, car c'est au plus petit à être béni par le plus grand. »[17] Le saint se prétend donc inférieur à l'évêque, ce qui correspond à son état de moine soumis à l'autorité épiscopale ; spirituellement en revanche, il n'est en aucun cas, d'après l'hagiographe, inférieur à l'évêque.

Cette supériorité est revendiquée et théorisée par Nicétas Stéthatos dans le traité qu'il rédige dans le troisième tiers du XI[e] siècle. Selon lui, est digne d'être évêque celui qui a reçu la connaissance et la bénédiction de l'Esprit, et qu'importe s'il a été ou non ordonné évêque[18]. L'opposition de Nicétas – et surtout de son maître spirituel, Syméon le Nouveau Théologien – à la hiérarchie ecclésiastique tout entière est ici particulièrement nette[19].

À l'égard des laïcs, et en particulier des pouvoirs locaux, la situation est différente, même si l'on sait peu de choses de ces relations[20]. Au concile de 869-870, les Pères insistent sur le fait que les évêques doivent recevoir honneur et révérence de la part des stratèges et des hauts fonctionnaires, cette prééminence leur ayant été accordée par l'ordination[21]. Peu après, Nicolas Mystikos insiste à plusieurs reprises sur la nécessité pour les pouvoirs laïcs de se placer au service de l'Église. Il demande ainsi au stratège et au juge de Sardes d'accueillir comme il se doit le nouveau métropolite

16. Voir MOULET, *Évêques et moines*, p. 55 et 67-68.

17. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 68, p. 197 (trad. p. 196).

18. Nicétas Stéthatos, *De la hiérarchie*, V, c. 36, p. 338-340.

19. Cela est aussi visible dans la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, où Nicétas pointe, par le portrait peu élogieux qu'il dresse d'Étienne de Nicomédie, les abus d'autorité de l'Église à l'égard de son maître spirituel ; voir MOULET, *Évêques et moines*, p. 56-57.

20. Ignace le Diacre témoigne au IX[e] siècle dans le récit de la vie de Georges d'Amastris des bonnes relations entre évêques et puissants locaux ; au-delà du discours hagiographique, il loue les qualités du saint à rencontrer régulièrement les autorités civiles pour améliorer la condition de ses concitoyens (*Vie* de Georges d'Amastris, c. 24, p. 38).

21. Concile de 869-870, canon 4, *DGA*, p.299-301. Cela ne prouve cependant pas qu'il en était ainsi sur le terrain ; de plus, comme on l'a signalé, les canons de ce concile ne sont pas intégrés dans la législation civile, ce qui limite peut-être leur portée.

pour le seconder et l'aider dans la gestion de son Église[22] ; il interpelle le stratège de Trébizonde pour qu'il aide Basile de Chaldie, victime d'injures indignes de son rang[23] ; on le voit aussi faire appel à un fonctionnaire impérial de Pessinonte pour lutter contre les abus d'un ancien moine devenu soldat à l'encontre du métropolite de la cité[24].

L'autorité de l'évêque reposerait ainsi sur la place que lui accorde son ordination dans la hiérarchie sociale, et donc la reconnaissance publique de cette autorité ; mais l'autorité spirituelle et morale joue également un rôle important : on retrouve donc à l'époque mésobyzantine ce que C. Rapp identifiait dans l'Antiquité tardive pour définir l'autorité épiscopale.

Le leadership épiscopal est tout à la fois individuel et collectif. L'autorité individuelle ne suffit pas : le seul exemple des lettres de Nicolas Mystikos indique que l'évêque ne peut pas toujours agir seul pour imposer une autorité dont les bases ont été collectivement définies par les canons et sont régulièrement rappelées par le synode permanent sous l'autorité du patriarche. Intégré dans une stricte hiérarchie où chacun, selon un schéma très byzantin, tient la place qui lui revient, l'évêque ne peut agir sans cette même hiérarchie, garante de sa place sociale et justification de celle-ci, ni même sans les puissants laïcs.

Entre cohésion et hiérarchies

Le premier intérêt commun à tous les évêques est celui de la défense de l'autorité de l'Église, qui trouve dans le contexte de l'iconoclasme une occasion forte de s'exprimer : les évêques jouent un rôle majeur dans la contestation ou la soumission au pouvoir et ce n'est pas un hasard si la rencontre de décembre 814 met essentiellement en avant le rôle des évêques dans la controverse avec Léon V. Les propos que les hagiographes prêtent à Émilien de Cyzique sur la nécessité pour l'empereur de ne pas intervenir dans les affaires de l'Église[25] ou à Théophylacte sur le désordre social créé par l'iconoclasme[26] sont révélateurs de ce rôle de l'épiscopat dans l'Empire.

En d'autres occasions, on voit cependant tout ou partie de l'épiscopat s'unir dans le combat de la défense de l'Église, ainsi quand il s'agit de limiter

---

22. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n°s 180 et 181, p. 510 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 616a et 616b.

23. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 128, p. 422-426 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 667 [742].

24. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 108, p. 392 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 710 [738] et 711 [739].

25. *Vie* de Nicétas de Mèdikion, c. 34, p. XXIX.

26. *Vie* de Théophylacte par Théophylacte, c. 13, p. 79, et *Vie* anonyme, c. 6, p. 178-179.

les droits de l'empereur en matière ecclésiastique[27]. L'importance prise aux Xe-XIe siècles par le synode permanent et la volonté de l'Église d'imposer plus largement les normes chrétiennes à la société témoignent de cette politique commune aux évêques (même si un nombre limité prend part au synode) de garantir les intérêts de leur institution, et partant leurs propres intérêts.

Cette dernière dimension est bien plus présente dans les sources par la mention de réseaux d'amitié, au-delà d'amitiés opportunes à l'occasion de conflits ou d'opposition au pouvoir, ou plus simplement de relations entretenues entre évêques, comme le montrent les échanges épistolaires. L'hagiographie témoigne également d'une certaine forme de cohésion entre évêques, ou du moins de leurs relations. Au VIIIe siècle, la *Vie* de Jean de Gotthie apporte le témoignage des liens existant entre Georges et Jean de Gotthie, qui trouve refuge à Amastris pour échapper aux invasions khazares[28] ; rien ne permet de supposer, au départ, une amitié quelconque entre les deux hommes, ni même qu'ils se connaissaient, chacun appartenant à une génération différente (Georges naît au moment où Jean devient évêque) ; si une relation d'amitié se noue entre les deux hommes, elle est postérieure à l'arrivée de Jean à Amastris.

La défense de sa propre réputation par un évêque peut être un enjeu de ces relations, ou du moins susciter une certaine solidarité entre membres de l'épiscopat. En proie à diverses attaques à propos de l'administration de son diocèse, Alexandre de Nicée, avant de se rendre au synode qui le dépose finalement en 944, en appelle à la solidarité de ses collègues : face aux attaques, il demande l'aide de Léon de Sardes, d'Ignace de Nicomédie ou encore de Nicéphore de Philippes[29], dont il s'assure le soutien ; il charge surtout ses amis de convaincre d'autres collègues de l'appuyer.

La volonté de défendre son honneur passe donc par l'appel aux collègues ; cela renforce l'idée selon laquelle l'autorité de l'évêque ne peut se concevoir dans un cadre uniquement individuel.

Dès l'origine, le groupe épiscopal est hiérarchisé selon les fonctions accordées aux tenants des circonscriptions ecclésiastiques. Les canons rappellent d'ailleurs cette hiérarchie en évoquant les tentatives d'opposition d'un inférieur contre son supérieur. En 861, trois canons évoquent le cas d'un éventuel « schisme » au sein de la hiérarchie épiscopale : le canon 13 condamne l'opposition des clercs à leur évêque, le canon 14 celle des évêques à l'encontre de leur métropolite, le canon 15 celle des métropolites

27. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 208-212.
28. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 4, p. 81.
29. Alexandre de Nicée, *Lettres*, nos 1, 4 et 6, p. 68-71, 74-75 et 80-81.

contre le patriarche[30]. La contestation n'est pas interdite mais les moyens de l'opposition sont réglementés : les affaires doivent être systématiquement examinées par le synode compétent (métropolitain ou constantinopolitain), qui peut alors excommunier le clerc contestataire. Dans ses canons disciplinaires de janvier 1028, Alexis Stoudite rappelle la règle : les clercs, dont les évêques, ne doivent pas désobéir à un ordre de leur métropolite[31].

La gestion des conflits d'autorité au sein de la hiérarchie a donc évolué. Au tournant des VIIIe-IXe siècles, c'est l'empereur qui règle le conflit entre Georges d'Amastris et son supérieur, le métropolite de Gangra[32]. D'après les sources, le synode permanent ne prend son importance que dans les décennies suivantes, en particulier après 843 : l'Église se dote alors d'un nouveau mode de gouvernement. À la suite de Phôtios, Nicolas Mystikos insiste sur le respect de la hiérarchie interne à l'Église : dans une lettre à André de Patras, il lui demande de surveiller les agissements de l'un de ses suffragants, qui aurait abusé de son autorité pour s'emparer des biens d'une veuve retirée dans un couvent auprès de la sépulture de son défunt époux[33]. Chaque membre de la hiérarchie est donc le garant de celle-ci.

Cette stricte hiérarchie apparaît dans les sources conciliaires comme dans le long traité de Nicétas Stéthatos, qui trouve son inspiration dans les traités du Pseudo-Denys l'Aréopagite et la pensée de Syméon le Nouveau Théologien[34]. L'objet du traité *De la hiérarchie* est de réactualiser la pensée du Pseudo-Denys afin de prouver que « notre hiérarchie [terrestre] est de même structure que la hiérarchie céleste »[35]. Pour cela, Nicétas reprend et développe la hiérarchie établie par le Pseudo-Denys, selon une double hiérarchie de trois formations ternaires auxquelles sont assignées certaines propriétés, que l'on peut présenter dans le tableau suivant[36].

---

30. Synode Premier et Second, canons 13-15, *DGA*, p. 470-475 ; le concile de Chalcédoine condamne déjà les oppositions entre clercs (canon 18, *COD*, p. 146).

31. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 833C = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 835.

32. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 21, p. 34-35.

33. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 43, p. 260-262 = Grumel-Darrouzès, n° 626 [734] ; on possède le sceau d'André : L 1754 (voir *supra*, p. 143 et n. 108).

34. Nicétas Stéthatos, *De la hiérarchie* ; sur l'auteur, introduction de J. Darrouzès, p. 29-30. Il s'inspire des traités *De la hiérarchie céleste* et *De la hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys ; ce second texte concerne plutôt la pratique liturgique mais le Pseudo-Denys y évoque la hiérarchie des clercs, distinguant notamment les initiateurs (évêques, prêtres et diacres) des initiés (purifiés, illuminés, parfaits ou moines). Dans les deux cas, le Christ est le chef des deux hiérarchies ; voir Y. de Andia, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-) », *DMA*, p. 401-405.

35. Nicétas Stéthatos, *De la hiérarchie*, II, c. 7, p. 308 (trad. p. 309).

36. Nous reprenons, en le complétant, le tableau de J. Darrouzès (*ibid.*, III, c. 22, p. 327).

Formation ternaire	Hiérarchie		Buts et propriétés des hiérarchies	
	Hiérarchie céleste	Hiérarchie terrestre	Pseudo-Denys	Nicétas[37]
1re triade	Trônes	Patriarches	Union et perfection	Exaltés et élevés vers le haut, ils siègent auprès de Dieu
	Chérubins	Métropolites		Abondance de la connaissance, effusion de la sagesse, aptitude à voir et contempler Dieu
	Séraphins	Archevêques		Pouvoir d'élever leurs subordonnés à leur degré et de purifier et illuminer les ténèbres
2e triade	Dominations	Évêques	Illumination	Affranchissement et liberté à l'égard de tout désir terrestre ; désirer sans cesse le principe de domination, se modeler et modeler leurs subordonnés
	Vertus	Prêtres		Courage viril et inébranlable ; imitation de Dieu, être l'image qui porte la forme de la vertu
	Puissances	Diacres		Bon ordonnancement dans l'attente des dons divins ; assimilation au principe de puissance
3e triade	Principautés	Sous-diacres	Purification	Commander aux autres en vertu du principat ; recevoir l'empreinte du principe créateur
	Archanges	Lecteurs		Se tourner vers le principe suressentiel, unifier les anges, être les interprètes et transmetteurs de la parole de Dieu
	Anges	Moines		Tendre la main pour conduire les hommes et les mener vers le salut, les faire monter vers la lumière et la connaissance du vrai Dieu

37. Il développe plus largement les propriétés définies par le Pseudo-Denys pour chaque membre de la hiérarchie (*De la hiérarchie*, IV et VI, p. 330-334 et p. 344-354).

À la fin de son traité, Nicétas évoque l'objectif principal de cette hiérarchie : servir à l'assimilation et à l'union avec Dieu[38]. Il faut donc « que nous, hommes, selon notre capacité de participer à la propriété déiforme, nous devenions dieux et anges et que, après la mort, nous soyons réunis, en proportion de la sagesse divine et de la connaissance reçues, aux puissances célestes et à Dieu »[39]. La hiérarchie terrestre doit permettre à chacun d'accéder à la hiérarchie céleste selon son rang, son rôle et ses capacités. L'ordonnancement participe de cet objectif : les moines, tels les anges, accompagnent les hommes vers le salut et vers la connaissance de Dieu.

La définition que donne le moine Nicétas de la propriété des anges/moines est intéressante : selon lui, la charge monastique correspond au premier degré de la hiérarchie ecclésiastique (alors même que les moines ne peuvent être considérés comme des ecclésiastiques tant qu'ils n'ont pas été ordonnés), ce qui implique d'une certaine façon que l'épiscopat recrute ses futurs membres dans le *tagma* monastique[40] ; cela est d'autant plus étrange que Nicétas critique régulièrement l'épiscopat et la hiérarchie ecclésiastique. On constate également que, comme en Occident dès l'époque carolingienne[41], l'ordonnancement de la hiérarchie ecclésiastique et sa théorisation sont l'œuvre de moines ou de clercs inférieurs, non d'évêques. Ce sont pourtant ces derniers qui en sont, comme on l'a vu, les garants.

À cette dimension hiérarchique s'ajoutent des clivages géographiques, économiques et sociaux. La différence est nette entre grands sièges et évêchés secondaires ; cela se traduit par l'origine sociale des titulaires, les préséances, ou encore les revenus de chaque siège, même si nous ignorons les montants. Il y a cependant une nette distinction à faire entre, par exemple, le cas de Léon de Synada en Phrygie, à la fin du Xe siècle, qui n'a de cesse de se plaindre exagérément de sa condition[42], et le cas de l'évêque de Leucade, que rencontre Liutprand de Crémone et dont il dénonce, avec mépris, la pauvreté[43]. Au sein de l'épiscopat, ces différents clivages, rapidement brossés ici, s'expriment particulièrement bien dans l'attitude des évêques à l'égard des autorités impériales et patriarcales.

38. *Ibid.*, VII, p. 354-360.

39. *Ibid.*, c. 59, p. 356-358 (trad. p. 357-359).

40. C'est effectivement ce que l'on peut constater au XIe siècle (voir ci-dessous, chapitre IV).

41. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 19-34 ; J.-P. DEVROEY, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*, Bruxelles, 2006 (Mémoires de la classe des lettres, collection in-8°, 3e série, 40), p. 40-46.

42. Voir *infra*, p. 300-301.

43. Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 63, p. 216.

Compétition et rapport aux autorités : soumission, résistances et oppositions de l'épiscopat

Dans son gouvernement, l'évêque agit au quotidien de sa propre initiative mais est aussi le relais des autorités centrales. Parfois désigné par le pouvoir impérial, et parfois rétribué par lui dans le cadre de gratifications qui peuvent prendre la forme d'une accélération de la carrière, l'évêque peut ainsi agir en fonctionnaire au service de l'État, en plus du service de l'Église.

Il ne s'agit pas de traiter ici de cas individuels, où l'on voit des évêques entrer au service du pouvoir impérial comme ambassadeurs par exemple : cela tient à des carrières spécifiques, non à l'ensemble du corps épiscopal. Il faut s'intéresser plus particulièrement à la transmission de l'information ou des ordres du centre vers les provinces par l'intermédiaire des évêques.

Dans une circulaire de 920 adressée aux métropolites, Nicolas Mystikos agit au nom du pouvoir pour lutter contre les Bulgares[44] : les métropolites devront recueillir auprès des Églises épiscopales et des monastères de leur éparchie tout l'or qu'ils pourront afin de participer au financement de la guerre. En cas de versement trop faible, des fonctionnaires impériaux seront envoyés sur place prélever eux-mêmes l'argent.

Dans les années 960, une lettre de Syméon Magistros atteste une situation similaire de soumission du corps épiscopal au pouvoir[45]. L'auteur évoque la demande faite aux monastères de prier pour le salut de l'Empire face aux ennemis arabes ; surtout, il est fait mention que le métropolite de Cyzique, qui est alors peut-être Théodore, a reçu la mission de transmettre la même demande. Selon J. Darrouzès, « c'est sans doute à titre d'exarque ou à la demande de l'empereur, car son titre de Cyzique ne lui donnait aucune autorité directe sur des centres monastiques aussi dispersés »[46] que les monts Olympe, Kyminas, Latros et Athos. Qu'en est-il exactement ? Théodore aurait entretenu des relations suivies avec le monde monastique, en particulier bithynien, ce qui expliquerait cette demande. On ne possède cependant aucune mention d'un titre éventuel d'exarque patriarcal attribué à Théodore : celui-ci agit-il alors en connaisseur du monde monastique ou au contraire peut-on imaginer que, comme en 920, une demande similaire a été adressée à tous les métropolites de prier pour le salut de l'Empire ? On ignore en tout cas ce qui motiva réellement cette demande.

---

44. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 92, p. 354-356 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 725 [689].

45. Syméon Magistros, *Lettres*, n° 83, p. 146-147.

46. Darrouzès, *Épistoliers*, p. 146, n. 54.

À la fin des années 950, Théodore de Nicée est envoyé en mission en province par le patriarche Polyeucte avec un hypomnèmatographe[47] ; nous ignorons pourquoi Théodore est concerné par cette mission. Sa lettre est cependant intéressante car elle est une longue plainte dans laquelle il demande au patriarche de le faire revenir à Constantinople, lassé qu'il est des soucis et des conditions, climatiques notamment, de sa mission[48].

Les évêques et la politique impériale

Si l'évêque peut donc apparaître comme un relais du pouvoir central, il n'en est pas toujours allé ainsi. Les VIIIe-XIe siècles sont marqués par quelques grandes affaires ou crises politiques dans lesquelles métropolites et évêques eurent un rôle, direct ou indirect, à jouer. Il s'agit ici d'aborder quelques-uns de ces moments où le pouvoir impérial tenta d'imposer ses vues à l'épiscopat. L'iconoclasme reste pour notre époque la principale pierre d'achoppement entre État et Église.

Le premier iconoclasme

Quelle fut l'attitude de l'épiscopat à l'égard de l'iconoclasme inauguré par les Isauriens au VIIIe siècle ? La période de l'iconoclasme montre le soutien global du corps épiscopal à la politique impériale, qu'il s'agisse de l'interdiction du culte des images ou de son rétablissement. Il ne faut donc pas se laisser influencer par la vision biaisée des sources : en 754 comme en 787, l'essentiel du corps épiscopal a soutenu les décisions conciliaires, comme le montre le nombre des présents à chacun des conciles[49]. Pour beaucoup en effet, particulièrement lors du second iconoclasme, la question ne pouvait sans doute pas se poser : dans les diocèses reculés de l'Empire, la question de l'adhésion à la nouvelle orthodoxie devait être secondaire. L'enjeu pour un évêque à la tête d'un petit évêché est d'abord de parvenir à administrer et gérer correctement son diocèse, ce qui implique le plus souvent la collaboration avec le pouvoir impérial par l'intermédiaire de ses représentants en province. Il y a donc une reconnaissance implicite de la politique impériale. La rencontre de 814 entre Léon V et quelques-uns des

---

47. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789l. L'hypomnèmatographe, membre de la chancellerie patriarcale aux ordres du *chartophylax*, doit notamment rendre compte des séances du synode permanent et rédiger les actes solennels (DARROUZÈS, *Offikia*, p. 362-368).

48. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 36, p. 302-303.

49. Voir *supra*, p. 162-166. Pour rappel, 338 membres de l'épiscopat ont assisté au concile de Hiéreia et 365 au concile de Nicée II ; l'ordre de grandeur est donc sensiblement le même.

chefs du parti iconodoule le montre bien : ce sont les métropolites des grands sièges qui sont présents, non les titulaires d'évêchés secondaires[50].

Les premières traces de l'iconoclasme apparaissent en Asie Mineure. Deux évêques, Constantin de Nacoleia et Thomas de Claudiopolis, interdirent dans leur ville le culte des images, sans doute plus par opposition à des traditions locales que par une volonté globale d'imposer ces vues à tout l'Empire[51] ; c'est bien à Constantinople, dans l'entourage de Léon III, que l'iconoclasme trouve ses origines[52].

Trois lettres du patriarche Germain I[er] permettent de connaître les développements de cette affaire[53]. La première est une réponse au métropolite Jean de Synada, écrite vers 723-725, concernant son suffragant Constantin de Nacoleia[54]. Celui-ci a interdit le culte des images dans sa ville et, pour cette raison, a rencontré le patriarche, qui tenta de le convaincre que le culte des images n'était pas de l'idolâtrie. Pensant l'avoir convaincu, le patriarche dissuade Jean de réunir un synode provincial pour y débattre du problème ; il demande également à Jean de lui renvoyer une lettre pour lui confirmer l'abandon, par Constantin, de cette hérésie. Cependant, celui-ci ne semble pas avoir renié l'iconoclasme. Germain envoie donc une seconde lettre après avoir reçu celle de Jean l'informant qu'il n'avait pas eu la lettre de Constantin[55]. Dans cette seconde lettre, le patriarche exige de ce dernier qu'il remette à Jean la lettre et surtout qu'en aucun cas il n'agisse contre les saintes images, lui rappelant ses engagements pris devant lui. Mesure importante, Germain lui interdit toute fonction ecclésiastique jusqu'à ce que la lettre soit remise à Jean et que celui-ci en informe le patriarche.

Un troisième document, légèrement postérieur, atteste encore le développement de l'iconoclasme dans certaines régions d'Asie Mineure. Il s'agit d'une lettre de Germain à Thomas de Claudiopolis[56] dans laquelle le patriarche démontre, par le recours à l'Écriture et aux Pères de l'Église, que le culte des images ne peut être assimilé à de l'idolâtrie ; au contraire, il est même permis de célébrer les images puisque l'honneur rendu rejaillit sur le

---

50. Cela tient aussi à l'interdiction canonique pour tout évêque de voyager hors de son diocèse sans l'autorisation de son supérieur (*supra*, p. 159).

51. Voir M.-Fr. AUZÉPY, « Les enjeux de l'iconoclasme », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, *SSAM* 51, 2004, p. 127-165, notamment p. 139-141.

52. EAD., *État d'urgence*, p. 24-25.

53. Les lettres, lues au concile de Nicée II, sont commentées en détail par GERO, *Iconoclasm L. III*, p. 85-93, et par STEIN, *Beginn des byzantinischen Bilderstreites*, p. 4-86.

54. Concile de Nicée II, 4[e] session : MANSI XIII, col. 100B-105A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 328 ; sur Constantin, PMBZ 3779 et PBE Konstantinos 73 et SPECK, *Konstantin von Nakoleia* ; sur Jean de Synada, PMBZ 2977* et PBE Ioannes 138 et THÜMMEL, *Bilderstreit*, p. 155-171 et p. 374-387 ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 97 et suiv.

55. MANSI XIII, col. 105B = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 329.

56. MANSI XIII, col. 108A-128A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 330 ; sur Thomas, PMBZ 8431 et PBE Thomas 14 et SPECK, *Thomas von Klaudiupolis*.

prototype. On est ici au cœur des débats sur la nature de l'image tels qu'ils s'exprimeront au concile de 754. Germain continue son propos sur les miracles opérés par l'intermédiaire des images, en particulier celle de la Vierge de Sozopolis de Pisidie, image suffisamment célèbre pour être mentionnée à Constantinople et dans les provinces[57]. La date de rédaction est problématique : V. Grumel la place vers 725, c'est-à-dire proche de 727, année à laquelle il plaçait le décret impérial contre les images ; or, considérant le développement de l'iconoclasme, la lettre daterait sans doute de 729-730, précédant de peu la destitution de Germain du patriarcat[58]. Ces documents montrent donc bien les progrès de l'iconoclasme au point que Léon III trouva des soutiens à sa politique, comme le mentionnent explicitement Théophane et implicitement Nicéphore dans leur chronique[59].

Il faut évoquer ici un point qui a intéressé depuis longtemps l'historiographie : le délicat problème de la géographie de l'iconoclasme, d'autant plus délicat qu'il dépend de sources muettes ou partiales. À la suite d'H. Ahrweiler notamment, on a longtemps opposé les provinces d'Orient, passées sans difficultés à l'iconoclasme comme l'a montré l'exemple des évêques de Nacoleia et de Claudiopolis, aux provinces occidentales, partisanes d'une iconodoulie sans faille[60]. La situation fut en réalité plus complexe, et l'on trouve, partout dans l'Empire, des partisans des deux politiques et des zones de résistance ; cette dernière est initiée par des élites locales ou récemment réfugiées plutôt que par la population[61].

Les zones iconodoules sont repérables dans certaines sources[62] ; pour les régions iconoclastes, la question se pose différemment puisque l'iconoclasme est alors l'orthodoxie en vigueur dans l'Empire. Dans les sources conservées, on perçoit de rares exemples de métropolites ou d'évêques iconoclastes, aux deux extrémités de l'Empire : en Cilicie, l'évêque iconoclaste Cosme, porte-parole de l'empereur Constantin V, s'oppose au moine iconodoule Georges[63]. En Occident, à Hydrous pendant le second

57. Sur Sozopolis, *TIB* 7, p. 387-388.

58. C'est l'opinion, généralement admise, de D. Stein dans *Beginn des byzantinischen Bilderstreites*, p. 30-83 ; P. Speck, dans *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, Bonn, 1981 (PB 2), p. 267-281, considère que la lettre est plus tardive et qu'elle fut envoyée par Germain à titre privé (voir Id., *Konstantin von Nakoleia*).

59. Théophane, *Chronographie*, p. 404 ; Nicéphore, *Breviarium*, c. 59-60, p. 128-130.

60. Voir entre autres Ahrweiler, *Geography of iconoclast world*.

61. Kaplan, *Chrétienté byzantine*, p. 99-101. Concernant par exemple la Sicile, V. Prigent a montré que « rien ne permet de préjuger de la position des habitants de l'île face à l'iconoclasme » (*Sicile*, vol. 3, p. 1329) ; le loyalisme général de l'île à l'égard de l'Empire s'exprime bien dans le contexte de l'iconoclasme (*ibid.*, p. 1327-1338, spéc. p. 1328-1331).

62. C'est le cas des régions citées dans la *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 28, p. 125 (voir n. 188-195, p. 219-220) ; voir *supra*, p. 131-132.

63. C'est l'enjeu du dialogue de l'*Admonition de l'Ancien sur les saintes images*. La *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, rédigée au début du IX[e] siècle, met en scène le moine

iconoclasme, Grégoire le Décapolite doit affronter l'évêque iconoclaste de la cité[64]. Comme cela a été souligné, « la région de plus forte implantation iconoclaste n'est ni la Phrygie, ni tel ou tel thème oriental : c'est Constantinople »[65]. L'enjeu est moins en province que dans la capitale : c'est à la tête de l'Église et de l'État que se prennent les décisions ; les évêques des sièges éloignés de la capitale ont simplement suivi la politique générale.

Les progrès de l'iconoclasme restent limités au sein de l'épiscopat. Ce n'est qu'au concile de Hiéreia en 754, après plusieurs mois de préparation, que l'on constate la présence massive de métropolites et d'évêques partisans de ce qui devient la nouvelle orthodoxie. L'adhésion du corps épiscopal à la politique initiée par le pouvoir impérial est donc particulièrement forte, surtout après une vingtaine d'années de nominations d'évêques iconoclastes et donc le renouvellement presque complet de l'épiscopat.

Il en est de même en 787 lorsque Irène et Taraise convoquent à Nicée le concile qui devait se tenir l'année précédente à Constantinople. Les 365 prélats qui y prirent part en acceptèrent les décisions. Deux problèmes s'étaient pourtant posés. Pour tenter de museler l'éventuelle opposition d'un épiscopat sans doute majoritairement iconoclaste[66], Taraise innova en invitant au concile plus de 130 moines, majoritairement iconodoules[67], et surtout « en gardant tous les évêques en place au prix d'une autocritique publique pour les plus notoirement iconoclastes d'entre eux »[68], ce qui prit la forme de plusieurs rétractations devant le concile[69].

En 787 comme en 754, il s'agissait d'abord pour le pouvoir de maintenir une hiérarchie en place : remplacer l'épiscopat dans son ensemble aurait été trop long et aurait signifié donner le pouvoir aux moines en les nommant évêques. Pour les évêques eux-mêmes, il s'agissait de poursuivre leur carrière. Les enjeux étaient donc pour la plupart moins dogmatiques que

---

Georges (« l'Ancien ») qui, devant ses fidèles en Cilicie, défend les images et leur culte, et un évêque iconoclaste, Cosme, envoyé par l'empereur Constantin V. Le dialogue met en avant les différences théologiques entre iconoclastes et iconodoules, ce qui transparaît dans l'usage des références scripturaires – vétérotestamentaires chez Cosme, néotestamentaires et évangéliques chez Georges – ainsi que dans les modèles bibliques évoqués par chacun, issus de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Sur Georges, PMBZ 2125 et PBE Georgios 237 ; sur Cosme, PMBZ 4101 et PBE Kosmas 4.

64. *Vie* de Grégoire le Décapolite, c. 33, p. 96-98 ; voir Kaplan, *Évêque*, p. 196.

65. Id., *Chrétienté byzantine*, p. 100.

66. L'épiscopat devait toujours être iconoclaste, même si seuls 70 évêques ayant prit part au concile de 787 avaient assisté à celui de 754.

67. M.-F. Auzépy, « La place des moines à Nicée II (787) », *Byz.* 58, 1988, p. 5-21.

68. Ead., *État d'urgence*, p. 31.

69. Rétractations de Basile d'Ancyre (PMBZ 869 et PBE Basilios 21) et de Théodose d'Amorion (PMBZ 7846 et PBE Theodosios 14) : Mansi XII, col. 1007D-1010C et col. 1014-1015.

pratiques. Le soutien à l'iconoclasme puis à sa condamnation leur permettait de conserver leur poste, voire d'entrer au service direct de l'empereur[70].

La hiérarchie épiscopale a donc suivi les directives du pouvoir impérial et patriarcal. Des oppositions se sont pourtant bien manifestées, en particulier lors du rétablissement de l'iconoclasme par Léon V en 814-815.

La rencontre de décembre 814 et le second iconoclasme

Il convient de revenir ici sur un événement abondamment cité par l'historiographie mais sans que soient jamais prises en compte toutes les sources, notamment les textes hagiographiques plus tardifs : la rencontre entre l'empereur Léon V, le patriarche Nicéphore et les principaux chefs du parti iconodoule en décembre 814-janvier 815, avant la tenue du synode iconoclaste au printemps[71]. La succession des événements, reconstituée par T. Matantséva, ne pose pas de difficultés majeures[72] : « démarches de Léon pour assurer à l'iconoclasme une plate-forme idéologique ; réunion des iconophiles chez le patriarche ; convocation du clergé iconophile en décembre 814 au Grand Palais pour une discussion sur la vénération des images, en deux étapes : d'abord un entretien privé de l'empereur avec le patriarche, ensuite une discussion publique avec le clergé ; veillée des iconophiles dans la résidence du patriarche, ce qui irrite l'empereur ; suppression sous un faux prétexte de l'icône de la Chalké par l'empereur ; à la veille de Noël, lecture du florilège iconoclaste dans la résidence du patriarche qui encourage les iconophiles à rester fidèles à l'orthodoxie ; cérémonie de Noël 814 où le patriarche implore Léon de ne pas proclamer l'iconoclasme ; mesures drastiques prises contre les iconophiles »[73].

La question des acteurs présents lors de cette rencontre est plus problématique et tient plus largement à l'exploitation des sources disponibles. Il s'agit ici de savoir si seules les sources rédigées peu après les événements doivent être prises en compte. T. Matantséva a recours principalement au *Scriptor Incertus de Leone Armenio* et aux *Vies* d'Euthyme de Sardes, de Nicétas de Mèdikion, du patriarche Nicéphore et de Théodore Stoudite (*Vie* B), ainsi qu'à une lettre de ce dernier (lettre 478 au sacellaire Léon, datée de 823)[74].

---

70. Voir *infra*, p. 318-322.

71. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 140-143, et KAPLAN, *Évêque*, p. 192-194.

72. La succession des événements la plus couramment acceptée est celle de ALEXANDER, *Patr. Nicephorus*, p. 128-135, remise en partie en cause par MATANTSÉVA, *Conférence de 814*, qui est à notre connaissance la seule étude détaillée uniquement consacrée à cet événement.

73. *Ibid.*, p. 259.

74. *Ibid.*, p. 250.

Il existe pourtant, comme elle le cite, d'autres sources, mais qu'elle a volontairement laissées de côté du fait de leur date plus tardive : la chronique de Georges le Moine, les *Vies* de Georges de Mytilène et de Théophylacte de Nicomédie, ainsi que l'éloge d'Euthyme de Sardes par Métrophane. Ces sources apportent pourtant des éléments intéressants. De même, la *Vie* de Théodora de Thessalonique, rédigée à la fin du IXe siècle et rapportant la vie d'Antoine de Dyrrachion, fournit quelques informations complémentaires.

Les débats engagés lors de cette rencontre diffèrent de ceux de 754. L'iconoclasme est une affaire politique opposant Léon V et les évêques iconodoules : deux conceptions du pouvoir et du contrôle social se font face et non plus seulement deux théologies, comme le montrent les discours prononcés à cette occasion. La *Vie* de Nicétas de Mèdikion permet ainsi de minimiser le rôle des moines par rapport à celui des évêques, puisque plusieurs interventions de (saints) évêques sont explicitement mentionnées, en particulier celles de Michel de Synada, d'Émilien de Cyzique, de Théophylacte de Nicomédie ou encore d'Euthyme de Sardes[75].

La *Vie* de Théophylacte de Nicomédie est également éclairante ; la date plus tardive de rédaction par rapport aux événements (au milieu du IXe siècle)[76] importe peu ici. Théophylacte dénonce le désordre social, pour l'Empire comme pour l'Église, qui naîtra d'une renaissance de l'iconoclasme : la question n'est donc pas uniquement de savoir si la vénération est assimilable à de l'idolâtrie[77]. La *Vie* de Théodora de Thessalonique contient le long discours qu'Antoine de Dyrrachion aurait prononcé devant l'empereur[78], dans le cadre de cette rencontre qui avait « pris la forme d'une discussion libre »[79]. Ce discours se rapproche de celui prononcé par Théophylacte de Nicomédie : le style est sensiblement le même et les références semblables, notamment le recours à Basile de Césarée, abondamment cité dans la défense du culte des images[80].

Pourtant, les autres sources ne mentionnent pas la présence d'Antoine ; or, dans quel but Léon aurait-il convoqué Antoine après cette rencontre de

---

75. *Vie* de Nicétas de Mèdikion, c. 34-35, p. XXIX-XXX. Cela confirmerait donc l'intervention de Théophylacte devant l'empereur, ce que sa seule *Vie* ne pourrait suffire à établir, comme le sous-entend peut-être T. Matantséva en la rejetant de son corpus.

76. Voir *infra*, p. 498.

77. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 13, p. 79 ; *Vie* anonyme, c. 6, p. 178-179.

78. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 12-16, p. 88-100.

79. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 34, n. 59.

80. Le texte de Basile, *De spiritu sancto*, est déjà cité lors de la quatrième session du concile de Nicée II (MANSI XIII, col. 69). Sur l'usage des œuvres de Basile dans la querelle opposant iconoclastes et iconodoules, voir M.-F. AUZÉPY, « Le Christ, l'empereur et l'image (VIIe-IXe siècle) », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 35-47, notamment p. 43-44.

814, qui a été, pour lui, une tentative de persuasion des principaux chefs iconodoules pour favoriser le retour à l'iconoclasme ? Deux explications sont possibles, sans s'exclure l'une l'autre. L'auteur a inventé cette histoire (peut-être en s'inspirant d'autres sources hagiographiques ou d'un éventuel « Récit sur la Conférence » dont rien ne permet de confirmer l'existence[81]) pour justifier la sainteté de son héros par sa confession et ainsi lier la sainteté de Théodora de Thessalonique à un confesseur de l'époque iconoclaste, période absente de la *Vie*. Seconde hypothèse, les autres sources ne mentionnent pas la présence d'Antoine car, bien que présent[82], il ne prononça aucun discours ; c'est l'hypothèse la plus probable, car l'attribution de ce discours par l'hagiographe, inspiré par le concile de Nicée et une lettre de Phôtios[83], vient renforcer la confession d'Antoine.

L'importance des moines et de leur rôle dans le premier tiers du IXe siècle est manifeste dans la correspondance de Théodore Stoudite, en particulier parce que les moines sont la majorité de ses correspondants[84]. Ce sont pourtant ses lettres à des évêques qui permettent de nuancer ce que sa *Vie* B nous apprend de son combat contre l'iconoclasme. En effet, d'après ces lettres, ce furent surtout les évêques qui subirent des persécutions. Alors que la *Vie* B cherche à faire de Théodore un leader iconodoule[85], le moine nous apprend dans sa lettre adressée aux membres du synode réuni par Léon V pour rétablir l'iconoclasme qu'il ne souhaite pas y prendre part car, même invité à y participer, il ne souhaite pas souscrire aux décisions qui pourraient être prises[86]. Risquant probablement un nouvel exil s'il s'était présenté, Théodore choisit de ne pas venir.

---

81. C'est l'idée de MATANTSÉVA, *Conférence de 814*, p. 255-258 : selon l'auteur, les rapprochements entre les sources montrent d'importantes similitudes si bien que l'on peut émettre l'hypothèse d'une source commune, le « Récit sur la Conférence » ; mais aucun indice probant ne permet d'en attester l'existence.

82. Cela expliquerait la mention d'Antoine dans le Synodikon de l'Orthodoxie : *Synodikon de l'Orthodoxie*, appendice IX (Sedes metropolitana Thessalonicensis), p. 114[6].

83. Le c. 13 de la *Vie* de Théodora de Thessalonique comporte des similitudes avec une lettre de Phôtios (*Lettres*, n° 1, p. 2-39 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 481 [478]) envoyée à Boris/Michel, khan bulgare. S. A. Paschalidès, dans « Ενας ὁμολογητης τῆς Δευτερας Εἰχονομαχιας : ὁ ἀρχιεπισκοπος Θεσσαλονικης Ἀντωνιος († 844) », *Byzantina* 17, 1994, p. 189-216, a suggéré (p. 203) que la lettre de Phôtios et le discours d'Antoine auraient eu un prototype commun (comparaison des textes, p. 204-206).

84. Parmi ses correspondants, il n'y a qu'une douzaine d'évêques (*supra*, p. 29, n. 108).

85. *Vie* B de Théodore Stoudite, col. 280C-285A ; ainsi, Théodore cherche à réunir autour de lui les iconodoules après la rencontre avec l'empereur (col. 284BC).

86. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 71, p. 189-191. On ignore dans quelle mesure Théodore fut réellement invité à participer à cette réunion ; Léon V n'avait probablement pas d'intérêt à ce que le moine stoudite soit présent au synode.

Un autre argument plaide en faveur du rôle plus conséquent des évêques à l'occasion de cette rencontre : la liste du Synodikon de l'Orthodoxie des iconodoules dont la mémoire doit être célébrée. Comme l'a souligné J. Gouillard, les noms des évêques en question n'ont pas été pris au hasard et la forte ressemblance entre cette litanie de noms et les participants à la rencontre de 814 est loin d'être fortuite[87]. Après la mention des patriarches, et avant celle des moines, on trouve les noms suivants :

> Euthyme, Théophile et Émilien, les glorieux confesseurs et archevêques, éternelle leur mémoire.
> Théophylacte, Pierre, Michel et Joseph, les bienheureux métropolites, éternelle leur mémoire.
> Jean, Nicolas et Georges, les trois fois heureux confesseurs et archevêques, et tous les évêques en communion de pensée avec eux, éternelle leur mémoire[88].

On identifie ici sans difficulté certains des métropolites présents face à Léon V en décembre 814 : Euthyme de Sardes, Théophile d'Éphèse, Émilien de Cyzique, Théophylacte de Nicomédie, Pierre de Nicée, Michel de Synada, Joseph de Thessalonique. Tous ces noms apparaissent également dans la *Vie* de Théophylacte de Nicomédie, à l'exception de ceux de Pierre[89] et de Théophile[90] ; la *Vie* ajoute en revanche Eudoxe d'Amorion, mais son iconodoulie n'est attestée dans aucune autre source[91].

On ignore en revanche qui sont Jean, Nicolas et Georges ; peut-être ce dernier est-il Georges de Mytilène, dont la *Vie* nous apprend qu'il se rendit auprès de Léon V défendre les images avant son exil[92]. Nicolas ne peut être identifié, et Jean pourrait être le métropolite de Sardes ou de Chalcédoine[93].

Ainsi que l'a souligné J. Gouillard, « le nom de "confesseur" est ici réservé au haut clergé, responsable de la foi : les moines commémorés ensuite ne le reçoivent pas. La finalité ressort du choix, limité aux témoins de

87. Gouillard, *Synodikon*, p. 142-144.

88. *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 53[121-126].

89. Pierre est connu par la correspondance de Théodore Stoudite et les *Vies* de Iôannikios (PMBZ 6067 et PBE Petros 49).

90. Celui-ci est connu par les *Vies* d'Euthyme et de Nicétas de Mèdikion, ainsi que par une lettre de Théodore Stoudite (PMBZ 8209 et PBE Theophilos 15).

91. PMBZ 1643 et PBE Eudoxios 2. Eudoxe apparaît dans la *Vie* d'Euthyme de Sardes à l'occasion de la révolte de Bardanios Tourkos (*Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 27).

92. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 7-8, p. 38-40 ; Georges aurait lui aussi prononcé un discours sur les images, dans lequel il insiste sur la nécessité pour l'empereur de se soumettre à l'Église, comme l'ont fait les autres métropolites selon la *Vie* de Nicétas de Mèdikion.

93. Gouillard, *Synodikon*, p. 144.

815 »[94]. Cela rejoint notre précédente remarque : la présence importante de métropolites de haut rang devant l'empereur en 814-815 pour le convaincre de ne pas condamner les images montre que le second iconoclasme est une affaire politique entre le pouvoir et l'Église bien plus qu'une question de théologie, du moins dans son déclenchement, et du moins d'après ce que nous en disent les sources. L'enjeu principal est moins le culte des images à proprement parler que la stabilité de l'Empire : face aux nombreuses défaites, le pouvoir impérial cherche à regagner la confiance divine, en particulier par l'intermédiaire du clergé, comme l'avait fait en son temps Constantin V, dont le souvenir est encore fort dans les années 810[95].

La tentative de Léon V aboutit à un échec, en tout cas pour les métropolites rencontrés en 814 : d'après les sources hagiographiques, tous subiront la confession ou l'exil, voire les deux. Cela ne signifie pas pour autant que tout le clergé épiscopal s'opposa à la nouvelle politique impériale : comme lors du premier iconoclasme, on imagine mal un remplacement complet de l'épiscopat. La majeure partie passa sans doute à l'iconoclasme, redevenu la nouvelle orthodoxie.

La correspondance d'Ignace, métropolite iconoclaste de Nicée dans les années 820, met bien plus en avant les préoccupations quotidiennes de l'évêque que les questions théologiques. Le pouvoir cherchant à contrôler l'épiscopat, celui-ci s'adapte probablement sans difficulté aux changements politiques. À l'exception d'Ignace, les exemples que l'on connaît d'évêques iconoclastes après 815 sont peu nombreux[96], et nous sont fournis surtout par l'hagiographie, dont l'un des objectifs est précisément de les déprécier. C'est le cas à Lesbos : la *Vie* de David, Syméon et Georges comporte un récit détaillé des événements qui suivent le rétablissement de l'iconoclasme en 815 et dresse le portrait, peu flatteur, d'un évêque iconoclaste.

Les habitants de Mytilène voient ainsi un cochon aux oreilles et à la queue coupées entrer dans la cathédrale Sainte-Théodora[97], et s'asseoir sur le trône de l'évêque, vision interprétée par Syméon comme la venue prochaine d'un évêque iconoclaste sur l'île[98]. C'est effectivement le cas quand, après la prise

---

94. *Ibid.*

95. Voir par exemple Théophane, *Chronographie*, p. 501, qui rapporte comment, en 813, les partisans de l'ancien empereur Constantin V se rendirent en masse sur son tombeau pour l'implorer de revenir sauver l'Empire des menaces bulgares.

96. KAPLAN, *Évêque*, spéc. p. 194 et suiv.

97. ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 176-177, n. 176.

98. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 14, p. 225-227. L'hostilité d'un auteur à l'égard d'un personnage assimilé à un cochon n'est pas nouvelle ; on la trouve déjà dans une œuvre attribuée à Anastase le Sinaïte à propos du patriarche Amos de Jérusalem (594-601), ou encore dans la *Vie* de Romain le Néomartyr à propos de Théodore de Jérusalem au VIIIe siècle ; FLUSIN, *Anastase*, vol. 2, p. 55-56, et AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 224.

du pouvoir par Léon V, celui-ci envoie à Mytilène un évêque nommé Léon remplacer Georges, exilé en Thrace[99]. Sous le règne de Michel II, Léon, jaloux de l'influence morale de Syméon, se rend à Constantinople demander à l'empereur l'autorisation d'exiler Syméon pour récupérer son diocèse, considérant que « c'est le stylite qui est évêque en [s]on diocèse »[100]. Syméon est alors exilé sur l'île égéenne de Lagoussai ; accompagné de sept disciples, il laisse Georges s'occuper du monastère où ils avaient tous deux mené leur ascèse. À Mytilène, l'évêque Léon poursuit ses méfaits, notamment en allant à l'encontre de ses fonctions d'évêque : « persécuteur de la piété et enseignant de l'impiété »[101], il mène la persécution contre les iconodoules et ordonne la vente des institutions pieuses et des monastères ; aussi condamne-t-il Georges et ses moines à vivre dans le petit village de Myrsina[102]. Plus que jamais, l'épiscopat est l'instrument privilégié de la politique impériale[103] : les évêques sont des persécuteurs, des traîtres et des hérétiques dénoncés par l'hagiographie iconodoule.

Cette capacité de l'épiscopat à se soumettre à la politique impériale – moins par attachement profond à la politique elle-même que par leur volonté de rester en poste pour assurer l'entretien et la gestion de leur diocèse – se retrouve en 843, quand Méthode tente de remplacer le clergé iconoclaste. Il semble que sa politique ait été plus systématique que celle de Taraise après Nicée II[104]. Cependant, ici, c'est moins à la volonté impériale qu'à celle du patriarche que dut se soumettre le clergé. Le rétablissement du culte des images et le pouvoir de Méthode allaient inaugurer un demi-siècle pendant lequel la soumission ou non du clergé et de l'épiscopat à l'autorité impériale allait concerner d'abord celle du patriarche.

La désignation des patriarches Étienne (886) et Théophylacte (933)

Le problème de la relation entre le pouvoir impérial et l'épiscopat se posa à deux reprises[105]. En décembre 886, Léon VI, empereur depuis le mois de juillet, parvient à imposer son jeune frère Étienne, alors âgé de 19 ans, au patriarcat. Si les chroniqueurs ne disent rien d'une éventuelle opposition à

---

99. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 15, p. 227-229.

100. *Ibid.*, c. 17, p. 230-232.

101. *Ibid.*, c. 25, p. 241-242. Au-delà du discours, on perçoit ici le rôle de l'évêque iconoclaste, qui ne fait qu'enseigner à ses ouailles ce qui est alors l'orthodoxie officielle.

102. Malamut, *Îles*, p. 234-235.

103. Kaplan, *Évêque*, p. 195.

104. Voir *infra*, p. 335-338.

105. Nous laissons ici de côté les patriarcats d'Ignace, Phôtios et Nicolas Mystikos pour les traiter séparément ci-dessous.

cette nomination[106], Léon VI, dans l'homélie qu'il prononça pour la consécration de son frère, y fait allusion[107]. Le passage du discours s'adressant aux évêques « est l'indice [...] d'une opposition plus ou moins sourde d'une partie du corps épiscopal à la nomination du jeune patriarche ». Comme l'a noté l'éditeur du texte, « rien ne permet de préciser les motifs d'une telle opposition, et si elle tenait plutôt à une hostilité contre la personne d'Étienne ou au regret qu'on avait de son prédécesseur [Phôtios] »[108]. Il faut également envisager que l'opposition pouvait être dirigée contre l'empereur lui-même, qui tentait ainsi d'imposer son choix à l'Église : après une prise en main affirmée du patriarcat sous Méthode, Ignace et Phôtios, il apparaît peut-être difficile pour l'Église de se soumettre à un patriarche jugé trop jeune pour occuper ce poste[109].

L'opposition est en revanche bien plus vive dans les années 920 : il s'agit alors pour Romain Lécapène d'assurer sa légitimité sur le trône impérial – sans priver l'empereur Constantin VII de son rang – en plaçant au patriarcat son fils Théophylacte, et ce malgré l'opposition de nombreux évêques, déjà divisés par la querelle de la tétragamie, alors à peine réglée. L'intervention du pape vient compliquer le déroulement de cette affaire.

Régent pour Constantin VII, Romain, promu co-empereur puis empereur en 920, cherche à faire couronner ses fils co-empereurs à ses côtés : Christophore le 20 mai 921, Étienne et Constantin le 25 décembre 924. Entre 921 et 922, Romain s'octroie la préséance sur Constantin Porphyrogénète, avant que Christophore devienne, entre 922 et 927, premier co-empereur, avant Constantin : Romain avait donc fait de son fils son successeur légitime et l'héritier de la couronne[110]. Romain chercha ensuite à placer son quatrième fils, Théophylacte, sur le trône patriarcal. Pour cela, il en fit d'abord un clerc : Nicolas Mystikos ordonna donc Théophylacte sous-diacre, puis le désigna syncelle[111]. En 925, Romain voulut faire élever Théophylacte au patriarcat, mais il fut confronté à un problème majeur : son fils n'avait que

106. Par exemple Théophane Continué, VI, 2, p. 354, et Skylitzès, *Synopsis*, p. 171.

107. J. Grosdidier de Matons, « Trois études sur Léon VI », *TM* 5, 1973, p. 181-242, ici p. 181-207 ; éd. et trad. p. 200-207.

108. *Ibid.*, p. 199.

109. *Ibid.*, p. 199-200. Il faut surtout souligner que l'empereur agit ici comme il l'entend : il conserve tout son pouvoir sur la nomination du patriarche.

110. Détail des événements dans Runciman, *Romanus Lecapenus*, p. 45-79, et G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956 (rééd. 1996), p. 297.

111. Nicolas Mystikos, *Tome d'Union*, p. 70[11-12]. Les acclamations portées en appendice du Tome ne sont pas contemporaines de celui-ci ; les premières acclamations datent du patriarcat de Tryphon (commentaire du texte, *ibid.*, p. 149).

huit ans. Romain désigna alors patriarche le métropolite Étienne d'Amasée. À sa mort en 927, il fut remplacé par Tryphon jusqu'en 931[112].

Le 14 décembre 927, jour de son ordination, Tryphon signa « une page blanche pour témoigner de son aptitude à signer lui-même les actes patriarcaux »[113]. Deux récits différents de cet événement sont rapportés par les chroniqueurs. D'après la chronique de Syméon[114], Tryphon aurait signé cette page blanche avant son ordination ; on colla ensuite dessus une autre page sur laquelle était écrite la promesse qu'il cèderait son trône à Théophylacte. D'après Skylitzès, Tryphon aurait accepté avant son ordination de céder son trône à Théophylacte, ce qu'il refusa le moment venu. On lui fit donc signer la feuille, sur laquelle fut collée ensuite la promesse, rédigée par Théophane de Césarée[115], de céder le siège.

D'après les chroniqueurs, la déposition de Tryphon fut l'œuvre d'une ruse de Théophane, qui répond au surnom peu flatteur de Choirinos (cochon), qui souhaita ainsi aider l'empereur Romain. Dans la mesure où l'on ne sait rien de la carrière de Théophane, on pourra supposer qu'il succéda à Aréthas, nommé au début du siècle[116], et qu'il fut peut-être désigné par Romain Lécapène : en échange de cette promotion, et en tant que *prôtothronos*, Théophane intervient au profit de l'empereur.

Tryphon fut donc déposé en août 931 ; mais Théophylacte était encore trop jeune : plutôt que d'installer un nouveau patriarche fantoche sur le trône, Romain décida de laisser le siège vacant jusqu'à la promotion définitive, le 2 février 933, de son fils, alors âgé de seize ans.

Pendant ces quelques mois, la controverse entre l'empereur et les évêques fut vive. Elle nous est connue par trois lettres de Romain Lécapène, rédigées par Théodore Daphnopatès[117]. La première fut envoyée entre août 931 et

---

112. De Tryphon, on sait peu de choses ; il fut ordonné diacre à douze ans et prêtre trois ans plus tard (Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 2, p. 40-49). On lui connaît seulement deux actes : la signature d'une page blanche (voir ci-dessous) et la charge confiée à Arsénios de Corcyre de veiller sur les églises, ce qui correspond peut-être à la charge d'ecclésiarque (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 786 et 786a ; EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 439).

113. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 786.

114. Ps.-Syméon le Logothète, *Chronique*, p. 743.

115. Skylitzès, *Synopsis*, p. 226-227. Parmi les (fausses) accusations lancées contre Tryphon, on mentionnera celle d'analphabétisme : voir CAVALLO, *Lire*, p. 24-25. Théophane de Césarée n'est pas autrement connu ; on l'a confondu avec un correspondant de Phôtios et auteur de l'éloge de Théodore Graptos, mais cela ne saurait être le cas (FEATHERSTONE, *Theodore Graptos*, p. 94-97 ; sur la correspondance de Théophane avec Phôtios, voir *infra*, p. 345).

116. LEMERLE, *Humanisme*, p. 207-208.

117. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 1-3, p. 30-51. Dans sa chronique, Skylitzès n'évoque pas ce conflit ; après avoir raconté en détail la déposition de Tryphon, il précise : « Un an et cinq mois plus tard – c'était le temps qu'il manquait à Théophylacte pour avoir l'âge accompli

septembre 932 aux métropolites du synode permanent[118]. C'est une courte proclamation qui revient sur les événements : Romain y déclare que les métropolites doivent se soumettre à la décision prise en commun de nommer Théophylacte au patriarcat. Romain soulève néanmoins les problèmes qui sont survenus : à plusieurs reprises, les métropolites auraient décidé de nommer effectivement Théophylacte, mais se rétractèrent du fait de son jeune âge ; aussi l'empereur déclare-t-il retirer la candidature de son fils, et ce dans l'intérêt de l'Église, privée de pasteur depuis plusieurs mois déjà. Il espère en réalité que les métropolites cèderont et se plieront à sa volonté. C'est finalement ce qui eut lieu : les métropolites accédèrent à la demande de l'empereur, dans l'espoir, semble-t-il, de ne pas le décevoir ; Théophylacte fut donc bien choisi par le synode.

L'affaire ne fut cependant pas résolue si rapidement. Dans une seconde lettre bien plus longue, Romain s'adresse à Anastase d'Héraclée de Thrace, l'ordinant du patriarche[119]. Le métropolite avait en effet refusé d'accéder à la demande impériale, et son opposition peut être révélatrice des partis au sein de l'épiscopat. Dans la première partie de la lettre, Romain signale qu'il a reçu une lettre d'Anastase dans laquelle celui-ci explique son choix par des raisons canoniques. Romain semble pourtant rejeter l'argument : puisque le métropolite a accepté de reconnaître le quatrième mariage de l'empereur Léon VI, alors même que les canons l'interdisaient, comment peut-il refuser légitimement la désignation de Théophylacte, pourtant trop jeune, au patriarcat ? Selon l'empereur, Anastase n'a donc pas envisagé sa propre situation en condamnant l'ordination : Anastase aurait été ordonné par le patriarche Tryphon alors que celui-ci avait été ordonné diacre à douze ans et prêtre trois ans plus tard. Romain s'interroge donc : comment condamner une action que l'on a indirectement cautionnée ? À lire ce texte, Anastase n'aurait même pas cherché à condamner Étienne II, pourtant ordonné à l'âge de dix-neuf ans. De plus, l'empereur ne comprend pas pourquoi le jeune âge d'un homme, en l'occurrence ici son fils, l'empêcherait d'avoir un comportement pieux et orthodoxe. C'est donc une menace que fait peser l'empereur sur le métropolite, l'acceptation de l'ordination contre le maintien d'Anastase sur son siège métropolitain[120].

---

qui lui permettrait d'être ordonné évêque – en février de la deuxième indiction, Théophylacte, le fils de l'empereur, fut ordonné patriarche » (Skylitzès, *Synopsis*, p. 227, trad. p. 191).

118. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 3, p. 48-51.

119. *Ibid.*, n° 2, p. 40-49. La lettre, de 931-932, est postérieure à celle précédemment évoquée.

120. *Ibid.*, p. 47 : « Par contre, si tu persistes dans la même obstruction et la même insubordination, nous ne t'écrirons pas une autre fois à ce sujet, et nous n'userons pas de contrainte, mais lorsque le moment voté pour l'ordination sera venu, ou bien tu partageras bon gré mal gré l'avis des métropolites [du synode], ou bien tu seras chassé de ta métropole » (trad. p. 46).

Pour l'empereur, l'ordination de son fils était donc déjà acquise et prévue par les métropolites, ainsi que par le pape, à qui Romain avait demandé de ratifier l'élection de Théophylacte. La lettre de l'empereur au pape en février 933 nous apprend que le pape avait donné son accord – même si rien n'obligeait à tenir compte de son avis pour désigner le patriarche – et surtout qu'Anastase fut contraint de se soumettre à la volonté impériale[121]. Le *basileus* chercha pourtant à limiter le conflit au sein de l'Église en décidant d'attendre que son fils ait atteint l'âge d'être ordonné, et en jugeant inutile de nommer, dans l'intermédiaire, un nouveau patriarche par intérim.

On ignore si, lors de l'ordination de Théophylacte, les problèmes étaient réglés au sein de l'épiscopat et dans les relations entre celui-ci et le pouvoir impérial. La seule description de l'ordination du nouveau patriarche que l'on possède, rapportée par le *Livre des Cérémonies*, met surtout en avant la figure de l'empereur et mentionne uniquement les métropolites ordinants (dont peut-être Anastase) et non les autres membres du synode[122].

Il faut dire quelques mots ici de la participation pontificale à l'élection du patriarche car, en plus d'être relativement rare, elle est révélatrice des relations entre les deux têtes de la chrétienté comme entre l'épiscopat byzantin et la papauté. À la fin de l'année 932, quatre légats pontificaux se rendent à Constantinople, les évêques Léon de Palestrina et Madalbert, accompagnés de Serge et Pierre[123]. Ils doivent procéder à la bénédiction de Théophylacte et collaborer avec lui quand il aura été élu patriarche[124]. La lettre et le *tomos* que les légats apportèrent à l'empereur insistent par ailleurs sur l'idée selon laquelle l'Église romaine se place ainsi sous la protection de l'empereur, auquel est proposée également une alliance matrimoniale entre la sœur du pape Jean XI (931-936) et un fils de Romain, probablement Constantin[125]. Le pape insiste et proclame, dans la fin de sa lettre, l'unité des Églises. Cet envoi de légats pontificaux à Constantinople répondait à une demande de la part de Romain, qui voulait renforcer son autorité vis-à-vis d'une Église byzantine en partie récalcitrante à sa volonté

121. *Ibid.*, n° 1, p. 30-41. Sur cette lettre, voir ci-dessous.

122. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, c. 38, p. 635-636 (éd. Reiske).

123. Böhmer-Zimmermann, *Papstregesten*, n° 111 ; l'évêché de Madalbert est inconnu (*ibid.*, n° 81) ; on ne sait rien non plus de Serge et Pierre, probablement des clercs pontificaux.

124. Sur les relations entre Byzance et Rome au xe siècle, la bibliographie est plutôt ancienne ; on en trouvera des éléments dans Runciman, *Romanus Lecapenus*, notamment p. 76, 192 et 201 concernant l'élection de Théophylacte.

125. Une alliance matrimoniale entre la famille pontificale et la famille impériale était un enjeu de taille pour le pape : si elle avait lieu, elle permettait à la papauté d'affirmer son autorité sur Rome et une partie de l'Italie, autorité que les factions romaines lui contestaient régulièrement. Sur la situation de la papauté au début du xe siècle, voir P. Riché, J.-M. Martin, M. Parisse, « La chrétienté occidentale (xe-milieu du xie siècle) », dans *HC* 4, p. 767-866, ici p. 781-783 ; sur Jean XI, voir H. Zimmerman, « Jean XI », *DHdlP*, p. 935-936.

d'installer son fils sur le trône patriarcal en jouant de la primauté d'honneur dont jouit le pape au sein de la pentarchie chrétienne. Romain cherche donc l'appui de Rome pour déjouer les oppositions de son propre clergé.

La lettre de février 933, déjà évoquée, fut apportée à Rome par le protospathaire et *asèkrètis* Anastase, envoyé par l'empereur, et par le clerc et protonotaire de Sainte-Sophie, Oreste, envoyé par le patriarche ; tous deux accompagnaient les légats pontificaux, de retour à Rome[126]. Par de nombreuses louanges, Romain remercie Jean XI pour sa lettre et son *tomos*, ainsi que pour sa bienveillance à son égard, le pape ayant accepté de reconnaître Théophylacte. Dans un passage consacré à l'opposition rencontrée par Romain au sein de l'Église byzantine, l'empereur demande au pape de ne pas blâmer les fautifs. Ceux-ci n'auraient pas, selon Romain, apprécié une intervention extérieure puisqu'il s'agit bien d'une affaire interne à l'Église byzantine, le pape n'ayant aucun rôle légal à jouer dans l'élection du patriarche. La lettre est très claire sur l'opposition des évêques :

> Il s'agissait [pour les opposants] de ne pas perdre leurs prérogatives en concédant à d'autres les droits de leur ordre, puisqu'il leur appartenait même sans intervention d'évêques romains de gérer et de régler les affaires de l'Église de Constantinople en conformité avec les lois divines. C'est lorsqu'une nouvelle question surgit concernant notre foi orthodoxe qu'on doit faire appel aux prêtres de Rome et des autres sièges en vue d'aider celle-ci et de lui tendre la main ; mais pour la proclamation de l'archevêque de l'Église de Constantinople, personne dans l'ancien temps jusqu'à ce jour ne s'est vu faire appel sur ce projet précis à des évêques de Rome, ou sinon, c'est par une règle d'amitié et une loi de charité qu'on les invita parfois à partager notre joie et notre allégresse[127].

L'élection du patriarche de Constantinople ne relève donc que de l'Église byzantine, et l'appel au pape (et peut-être aussi aux patriarches orientaux) n'a lieu qu'en cas de problèmes relatifs à la foi et à sa définition. C'est donc par amitié et reconnaissance honorifique qu'est demandé au pape son avis. Cependant, la question de l'élection de Théophylacte et de l'intervention du pape semble n'être qu'un prétexte : les évêques opposés à Romain veulent d'abord garantir leur pouvoir et leur autorité en cherchant à limiter les interventions impériales au sein de leur Église.

La lettre est aussi l'occasion pour Romain de demander au pape une seconde faveur : la rédaction d'un *tomos* signé par lui et les évêques et prêtres d'Occident pour reconnaître officiellement l'élection de

126. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 1, p. 30-51 = DÖLGER, *Regesten*, n° 625 = BÖHMER-ZIMMERMANN, *Papstregesten*, n° 116.

127. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 1, p. 33-35 (trad. p. 32-34).

Théophylacte, en précisant que ceux qui s'y refuseraient seraient anathématisés[128]. On ignore si le pape accéda à la demande de l'empereur car aucune source ne mentionne un éventuel *tomos* de cet ordre : si le pape accepta de soutenir la demande de Romain, il fut peut-être plus difficile d'engager toute l'Église romaine[129].

La tentative de Romain de contrôler l'épiscopat par le biais de l'élection du patriarche a finalement abouti : essayant de contourner l'autorité des évêques, dont quelques-uns s'opposèrent à lui, il chercha l'appui du pape, dont la préséance et la primauté d'honneur servirent les projets impériaux.

Déposer le patriarche ?

Alors même que les membres de la hiérarchie ecclésiastique eurent en charge de garantir cette hiérarchie, conflits et motifs d'opposition furent nombreux au sein de l'Église. La contestation d'un pouvoir patriarcal affaibli ou le soutien apporté au pouvoir impérial contre un patriarche constituent les principales occasions d'expression d'un mécontentement au sein de l'Église qui put aboutir à la tentative de déposition d'un patriarche.

Ce fut le cas en 766 quand Constantin V chargea des évêques de retirer le *pallium* du patriarche Constantin pour le déposer et le remplacer par Nicétas[130]. Ce fut encore le cas en 931 quand Théophane de Césarée aida Romain Lécapène à déposer Tryphon pour Théophylacte. L'iconoclasme fut l'occasion de diverses oppositions entre patriarches et évêques. Alors que Taraise et Irène cherchent à rétablir le culte des images, le patriarche est victime de l'opposition d'évêques iconoclastes, dénonçant les réunions secrètes qu'ils tiennent contre lui[131]. D'après Taraise, ces évêques risquent la déposition canonique puisque les canons condamnent les clercs conjurant contre un autre clerc, qui plus est leur supérieur[132].

L'abandon de l'iconoclasme ne mit pas fin aux contestations, qui se poursuivirent au IXe siècle sous les patriarcats d'Ignace et de Phôtios[133]. Elles furent cependant moins l'œuvre des membres de la hiérarchie que du sommet de celle-ci. L'arrivée de Phôtios en 858 fut soumise à une condition

---

128. *Ibid.*, p. 39.

129. La dernière partie de la lettre concerne l'alliance matrimoniale éventuelle entre les familles impériale et pontificale.

130. Théophane, *Chronographie*, p. 441[9-10] ; Nicéphore (*Breviarium*, c. 83, p. 158) ne mentionne pas l'intervention des évêques ; voir *infra*, p. 318-319.

131. Fait rapporté à Nicée II : MANSI XII, col. 990D = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 354.

132. Concile de Chalcédoine, canon 18, *COD*, p. 146 ; concile in Trullo, canon 34, *COD*, p. 254.

133. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 169-186.

que lui posèrent certains évêques après la déposition d'Ignace : il dut promettre de ne pas s'opposer aux partisans de son prédécesseur et de respecter la mémoire de celui-ci[134] ; mais cela n'empêcha en rien le patriarche de déposer officiellement Ignace[135]. À son tour, après être revenu au pouvoir, ce dernier condamna Phôtios au concile de 869-870.

Les sources traitant des patriarcats, plutôt favorables à Ignace, montrent que les évêques n'eurent qu'une capacité limitée de contestation : ils apparaissent surtout comme les instruments du maintien au pouvoir des patriarches. Le cas de Grégoire Asbestas en est un bon exemple : déposition et rétablissement par l'un ou l'autre patriarche semblent être le lot de nombreux évêques. De même, le transfert à un siège plus élevé dans la hiérarchie vient souvent récompenser un fidèle[136].

Comme lors de l'iconoclasme, on pourra supposer que la plupart des évêques furent moins concernés qu'on ne le pense par les démêlés au sommet de l'Église. Si le nombre des présents aux conciles et synodes réunis par Ignace et Phôtios tend à augmenter progressivement – chacun cherchant ainsi à rendre caduques les décisions prises par son prédécesseur –, métropolites et évêques s'inscrivent simplement dans la politique du temps. C'est donc plus souvent le soutien impérial qui garantit à un patriarche sa position plutôt que le soutien de l'Église elle-même : les contestations de l'autorité patriarcale apparaissent d'abord comme des oppositions au pouvoir impérial.

Au Xe siècle, les oppositions se multiplient, notamment sous les patriarcats de Théophylacte (933-956) et de Polyeucte (956-970). Le cas de Théodore de Nicée en est un bon exemple. La reconstitution de sa vie est permise par une cinquantaine de ses lettres et quelques informations biographiques contenues dans la *Vie* de Pierre d'Argos dont il est l'auteur. J. Darrouzès, dans son édition de la correspondance de Théodore, a brossé la vie et la carrière de ce dernier[137]. Une partie de ses lettres concerne une affaire de libelles injurieux à l'égard du patriarche Théophylacte[138], ainsi qu'une défense menée par Théodore contre des injures lancées à son encontre. L'affaire est complexe et mal connue car les lettres ne donnent pas tous les détails ; on sait néanmoins qu'elle concernait le patriarche, le

---

134. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 513A = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 456.

135. *Ibid.*, n° 458.

136. Voir *infra*, p. 296 sur les transferts et p. 338-340 sur Grégoire Asbestas.

137. Darrouzès, *Épistoliers*, p. 49-57 ; cette étude est la seule consacrée, à notre connaissance, à Théodore ; voir également *infra*, p. 223.

138. Il s'agit des lettres 1, 2, 26, 39, 40, 41, 42 et 45 (Darrouzès, *Épistoliers*, p. 54). La rédaction de libelles dénonçant le pouvoir impérial ou patriarcal n'est pas nouvelle au Xe siècle ; au début du siècle précédent déjà, Euthyme de Sardes et Méthode avaient été entraînés dans une affaire similaire contre l'empereur Théophile (*Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 13, p. 39-41).

métropolite et un groupe de moines qui lui étaient peut-être hostiles. Théodore fut déposé par le synode et envoyé en exil, dont il fut rappelé ensuite par le patriarche.

Un autre groupe de lettres mis en évidence par J. Darrouzès concerne cette fois une cabale contre Polyeucte[139], et le métropolite de Nicée ne fut, semble-t-il, pas le seul à s'opposer au patriarche. La correspondance de Théodore de Cyzique laisse entrevoir le conflit entre les deux hommes[140]. Théodore fut condamné à un séjour forcé à Nicée, d'où il continue d'entretenir une relation épistolaire avec certains de ses collègues, surtout Constantin VII dont il demandait le soutien contre Polyeucte[141].

C'est à la même époque qu'une autre affaire (peut-être la même) divise le corps épiscopal face à l'attitude du patriarche. Le conflit tire son origine de celui qui déchira l'Église lors de l'affaire de la tétragamie au début du IXe siècle. Peu après son arrivée au patriarcat en 956, Polyeucte décida en effet de faire inscrire dans les diptyques de commémoration le nom du patriarche Euthyme, ce qui, d'après Skylitzès, suscita une certaine opposition parmi les métropolites[142]. Ceux-ci finirent par accepter de communier avec le patriarche après que Constantin VII eut calmé la situation. Ces oppositions entre certains métropolites et le patriarche concernent moins un conflit dogmatique qu'un conflit de personnes. Dans les années qui suivent, c'est sur la question des élections épiscopales que s'opposeront une partie du corps épiscopal et le patriarche[143].

Dans les années 1030, le patriarche Alexis Stoudite est l'objet d'une contestation, dont le détail nous est donné par Skylitzès :

> Comme Jean [l'Orphanotrophe] aspirait au trône épiscopal de Constantinople avec une passion forcenée, les évêques Dèmètrios de Cyzique, Antoine de Nicomédie[144], ceux de Sidè et d'Ancyre, qui étaient frères[145], ainsi que d'autres métropolites, firent cause commune avec lui et délibérèrent de démettre Alexis de son trône pour y établir Jean à sa place. Le patriarche Alexis, appuyé sur le reste de l'Église, leur envoya un avertissement[146] où il déclarait : "Puisque, d'après vous, ce n'est pas le suffrage des évêques mais un ordre de l'empereur Basile qui m'a fait

139. Il s'agit des lettres 27 à 34, à l'exclusion de la lettre 30 (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 56-57).

140. *Ibid.*, p. 60-61.

141. Skylitzès, *Synopsis*, p. 244.

142. *Ibid.*, p. 245 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789k.

143. MOULET, *Nominations épiscopales*, p. 220-221 et *infra*, p. 248-256.

144. L'eunuque Antoine Pachès de Nicomédie est parent de la famille impériale ; il est syncelle dans les années 1030 ; voir PBW Antonios 101 et la prosopographie en annexe.

145. On ignore le nom des métropolites (PBW Anonymus 162 et Anonymus 163).

146. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 842.

> monter sur le trône, ce qui est contraire aux canons, eh bien donc, que les métropolites que j'ai nommés pendant les onze ans et demi où j'ai gouverné l'Église soient déposés ; et que soient anathème aussi les trois empereurs que j'ai couronnés. Alors, je quitterai mon trône pour le laisser à qui le veut." Les partisans de Dèmètrios, au reçu de son message, furent pleins de honte et de crainte, car, pour la plupart, c'était Alexis qui les avait nommés. Ils ne dirent plus rien, et Jean garda pour lui désormais le désir qu'il avait d'accéder au trône de l'Église[147].

Michel IV s'était entouré de ses frères pour gouverner, accordant notamment à Jean l'Orphanotrophe un rôle considérable comme principal ministre[148]. On ignore si la tentative de Jean pour s'emparer du patriarcat est historiquement fondée ou non, car seul Skylitzès en fait mention. Cependant, la famille impériale cherchant à s'emparer des différents rouages de l'État, une telle tentative est probable mais s'avère impossible. Soutenu pourtant par quelques métropolites importants, en particulier Dèmètrios de Cyzique, récemment désigné syncelle par Romain Argyre[149], Jean ne parvient pas à faire destituer le patriarche – signe de l'importance de la fonction dans le premier tiers du XIe siècle[150]. L'argument d'Alexis Stoudite pour se maintenir au pouvoir est simple : si ses opposants considèrent anticanonique son accession au trône patriarcal (avec le soutien de Basile II), alors seront aussi anticanoniques toutes les ordinations qu'il a lui-même célébrées, en particulier celle de ses adversaires. Face à cela, l'opposition se tut et Jean ne devint jamais patriarche. Ses partisans, qui l'aidèrent plus par soutien à la famille impériale que par simple opposition à Alexis, souhaitèrent d'abord maintenir leur rang et leur fonction sociale.

Les nombreuses tentatives épiscopales de destitution d'un patriarche n'aboutirent donc jamais. Le soutien apporté par le pouvoir impérial au patriarcat, la trop faible opposition interne à l'Église ou encore la résistance assidue des patriarches contestés à leurs opposants eurent raison de ces tentatives. Cela ne signifie pas pour autant que les conflits n'ont pas existé, bien au contraire : ils prirent même parfois une acuité plus grande quand pouvoir impérial et pouvoir patriarcal se faisaient face, comme ce fut le cas dans le premier quart du Xe siècle lors de la querelle de la tétragamie.

---

147. Skylitzès, *Synopsis*, p. 401 (trad. p. 332-333).

148. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, notamment p. 264 ; W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, 1997, p. 586-588. R. Janin a reconstitué la biographie de Jean, dans un portrait peu élogieux : « Un ministre byzantin. Jean l'Orphanotrophe (XIe siècle) », *ÉO* 30, 1931, p. 431-443, ici p. 438.

149. Sur Dèmètrios de Cyzique (PBW Demetrios 101) ; voir *infra*, p. 323.

150. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 314.

Les évêques dans le « schisme » de la tétragamie

À l'origine de ce conflit se pose le problème de la succession de Léon VI, de la reconnaissance de la légitimité de Constantin VII et du quatrième mariage de Léon[151]. Un accord intervint rapidement entre l'empereur et Nicolas Mystikos : à condition que Zoé Karbônopsina, maîtresse de l'empereur et mère de Constantin, quitte le palais, le patriarche baptiserait l'enfant, ce qui eut lieu à Sainte-Sophie à l'Épiphanie, le 6 janvier 906. Trois jours plus tard, Zoé fut rappelée au palais ; le mariage de Léon et de sa maîtresse fut célébré le 13 avril 906 par le prêtre Thomas ; le jour même, Léon couronna impératrice sa nouvelle épouse.

Nicolas Mystikos eut d'abord une attitude conciliante face à l'interdit canonique que Léon avait bravé en se mariant une quatrième fois. Devant la fermeté de l'empereur, qui cherchait par ailleurs l'appui du pape contre son propre patriarche[152], celui-ci changea radicalement d'attitude, abandonnant l'économie pour l'intransigeance. Nicolas excommunia Léon peu après le mariage[153], et chercha l'appui des membres de son Église. À la fin de décembre 906 ou au début de janvier 907, il fit signer par les métropolites un pacte par lequel ceux-ci s'engageaient à ne pas céder à l'empereur[154].

Dans ce texte proposé aux métropolites, Nicolas leur demande de résister, s'il le faut jusqu'à la mort, à la volonté impériale afin de maintenir la peine canonique infligée à l'empereur ; le patriarche les menace d'un anathème et d'une déposition s'ils devaient se soumettre à la volonté de Léon VI. Si l'on sait par la *Vie* d'Euthyme que Nicolas signa en premier le texte[155], on ignore s'il fut suivi dans son geste, la *Vie* ne donnant pas le nom d'éventuels signataires, puisqu'il n'y en eut probablement aucun.

Après cette première confrontation et sûr du soutien d'une partie de l'épiscopat – qui finalement l'abandonnera dans un second temps –, Nicolas refusa à l'empereur l'accès au sanctuaire de Sainte-Sophie, le reléguant par là même à la partie de l'église accessible au public ; cela eut lieu à Noël 906

---

151. Sur les problèmes dynastiques de Léon VI, voir J. L. Boojamra, « The eastern schism of 907 and the affair of the tetragamia », *Journal of Ecclesiastical History* 25, 1974, p. 113-133 ; Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 188-194 ; Tougher, *Leo VI*, p. 133-163.

152. Le conflit entre Léon et Nicolas remonte à l'éventuelle participation de ce dernier à la révolte d'Andronic Doukas contre l'empereur (Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 189 et n. 14). Le soutien du pape apparaissait ainsi utile à l'empereur pour contourner l'autorité d'un patriarche qu'il jugeait suspect.

153. Nicolas Mystikos, *Tome d'Union*, p. 56 ; Id., *Lettres*, n° 32, p. 242 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 601a.

154. Le texte est connu par la *Vie* du patriarche Euthyme (c. 12, p. 83, et c. 14, p. 95-97 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 602 [611]) et est évoqué par Nicolas dans une lettre aux métropolites envoyée après son retour au patriarcat en 912 (Aréthas de Césarée, *Lettres*, n° 75, vol. 2, p. 115-121 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 615).

155. *Vie* d'Euthyme patr. CP, c. 12, p. 83[18].

et à l'Épiphanie, le 6 janvier 907[156]. Dès lors, contrairement à la datation fournie par les éditeurs des regestes, l'acte pourrait avoir été signé par les métropolites avant Noël : le soutien apporté au patriarche contre l'empereur devait être suffisant pour que le geste de Nicolas eût un intérêt[157].

Lors du banquet de la Saint-Tryphon le 2 février 907, Léon tenta de convaincre à nouveau le patriarche et les métropolites ; lui refusant une dispense, ils furent exilés[158]. L'unité de l'Église tenait toujours. Quelques jours plus tard, certains décidèrent cependant de se soumettre à l'empereur, qui les rappela d'exil[159]. On assiste alors à une première division dans l'Église qui entraîna en février 907 l'abdication de Nicolas Mystikos[160].

Comme l'a noté G. Dagron, « l'unanimité des métropolites autour de Nicolas n'était que de façade : les partisans de "l'économie" ne lui pardonnaient pas son revirement, et les adversaires de la dispense, notamment Aréthas de Césarée et Épiphane de Laodicée, jugeaient qu'il n'était pas allé assez loin »[161]. La lettre de Nicolas adressée en 912 aux métropolites laisse penser que nombreux furent ceux qui l'abandonnèrent dans son opposition à l'empereur : la lettre informe les « coupables » de la déposition qui les frappe mais ne fournit aucun nom.

Une partie des métropolites, sans doute importante, avait donc choisi de soutenir l'empereur contre le patriarche : la division que cela entraîna fut particulièrement longue. Le retour de Nicolas aux affaires en 912, après la mort de Léon VI, qui avait exprimé son repentir[162], permit au patriarche de régler ses comptes avec ses opposants : Euthyme et ses soutiens parmi les métropolites furent déposés et exilés[163] ; dans un second temps, les clercs

156. *Ibid.*, p. 75-79.

157. D'après Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 602 [611], le texte serait postérieur au 6 janvier 907 ; nous pensons, à la suite de G. Dagron (*Christianisme byzantin*, p. 189, n. 148), que le pacte fut signé avant Noël 906.

158. *Vie* d'Euthyme patr. CP, c. 12, p. 87-89.

159. *Ibid.*, p. 89-91.

160. Nicolas rédigea trois actes successifs d'abdication. Dans le premier, il déclare renoncer à son siège mais non à l'épiscopat, ce qu'il confirme dans le second acte, envoyé à l'empereur, ainsi que dans le troisième, adressé aux métropolites dont il reconnaît, bien malgré lui, le soutien qu'ils apportèrent à l'empereur : Nicolas Mystikos, *Actes d'abdication*, n[os] 194.I, 195 et 196, p. 18-20 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n[os] 603 [612], 604 [613] et 605 [614].

161. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 190.

162. *Ibid.*, p. 190-191.

163. La déposition eut lieu lors d'un *silention* tenu à la Magnaure en 912, c'est-à-dire qu'elle fut le résultat d'une décision impériale ; le texte de la déposition, non conservé, est cité dans plusieurs sources, notamment la *Vie* d'Euthyme (c. 18, p. 119, c. 19, p. 123 et c. 22, p. 141) ; autres mentions dans Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 613 [630]. La condamnation des partisans d'Euthyme est mentionnée par la *Vie* d'Euthyme (c. 19, p. 125 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 614 [631]) et par la lettre de Nicolas Mystikos déjà évoquée (*supra*, n. 154).

déposés ou sanctionnés par Euthyme furent rétablis[164]. La première division de l'Église, apparue en 906-907, était donc toujours vive.

Sûr de son pouvoir aux côtés de Romain Lécapène, Nicolas Mystikos chercha ensuite à pacifier l'Église pour mettre fin à cette division. Un concile réuni à Constantinople en 920 proclama un Tome d'Union, dont l'objectif était double : unifier l'épiscopat et réconcilier l'Église d'une part, préciser un certain nombre de règles sur le mariage d'autre part[165]. Ce Tome comporte plusieurs parties. L'argument, la première partie, comme les appendices furent des ajouts postérieurs, de même que certaines des acclamations. L'argument consiste en un rappel de toute l'affaire, depuis les quatre mariages de Léon VI jusqu'au rétablissement de la paix dans l'Église et au consensus qui permit la réunion du concile d'union[166]. Le texte du Tome, lu le 9 juillet 920 devant le concile, est une succession de règles sur les mariages[167]. Suit un appendice, accolé dans les éditions anciennes au Tome[168], mais plus tardif : le texte date des règnes de Basile II et Constantin VIII, ce qui laisse penser que le « schisme », vers l'an mil, n'est toujours pas résolu.

Quant aux nombreuses acclamations qui viennent ensuite, il s'agit d'ajouts périodiques au texte, comme pour le Synodikon de l'Orthodoxie : les premières acclamations datent du patriarcat de Tryphon (928-931), les dernières de celui de Léon Stypès (1134-1143)[169]. Elles comportent les noms des empereurs, des impératrices et des patriarches ; on ne trouve aucune mention éventuelle de métropolites, en particulier ceux qui auraient soutenu au Xe siècle la politique de Nicolas. Il s'agit de montrer à travers ces acclamations l'unité retrouvée de l'Église et l'union définitive de celle-ci avec l'État. Quant aux anathèmes prononcés dès juillet 920, ils concernent sans distinction les iconoclastes et les opposants de tous les patriarches depuis Germain au VIIIe siècle jusqu'à Nicolas Mystikos[170]. Un seul anathème concerne directement la tétragamie : il est jeté contre « ceux qui accusèrent la

164. *Vie* d'Euthyme patr. CP, c. 19, p. 123-125 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 614a.

165. Nicolas Mystikos, *Tome d'Union*. Différents points avaient déjà été abordés par Nicolas Mystikos dans son traité sur la tétragamie, rédigé en 914 (Nicolas Mystikos, *Traité sur la tétragamie*, p. 36-54). Ce texte contient de nombreux arguments prouvant que le premier mariage a bien été institué par Dieu, contrairement aux secondes, troisièmes et quatrièmes noces ; pour justifier son propos, et surtout justifier *a posteriori* son intransigeance à l'égard de Léon, Nicolas s'appuie sur des textes testamentaires, patristiques et canoniques.

166. Nicolas Mystikos, *Tome d'Union*, p. 56-58.

167. *Ibid.*, p. 58-68.

168. *Ibid.*, p. 68-70, et commentaire p. 148-149 et GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, **n° 803.

169. Nicolas Mystikos, *Tome d'Union*, p. 70-82 ; voir le commentaire des éditeurs p. 149-150.

170. *Ibid.*, p. 82-84.

Sainte Église d'avoir approuvé le quatrième mariage »[171], c'est-à-dire les métropolites qui avaient abandonné Nicolas dans son opposition à Léon.

L'union de 920 n'a pourtant pas suffi à régler le conflit. À la fin du Xe siècle, Sisinnios II se pencha à nouveau sur la résolution de la querelle. Selon Skylitzès, Sisinnios « réconcilia ceux que la tétragamie faisait hésiter »[172]. Mais cette mention est problématique, et comme l'ont souligné les éditeurs des regestes, « la forme de l'acte reste incertaine de même que l'identité des opposants ; il est possible que ceux-ci se soient renouvelés lorsque Polyeucte admit Euthyme dans les diptyques »[173] en 956. Comment expliquer que, plusieurs décennies après les événements, certains métropolites n'étaient toujours pas réconciliés avec l'Église ? Il est très peu probable que ceux qui prirent part au conflit ou au concile de 920 aient encore été en vie sous le patriarcat de Sisinnios. Même si l'on peut envisager que certains l'étaient en 956, pourquoi de nouvelles oppositions auraient-elles pu voir le jour à la fin du siècle ?

Le patriarcat de Sisinnios II (996-998) peut fournir une clé d'explication. La fin du Xe siècle et surtout le XIe siècle voient la mise en place d'une intense politique à l'égard du contrôle des mariages[174], visant entre autres à interdire les mariages entre affins et consanguins aux 6e et 7e degrés ; plusieurs décrets ou tomes sont rédigés en ce sens, notamment par Sisinnios[175]. On pourrait envisager, sans néanmoins l'affirmer, que les débats engagés au sein de l'Église au début du siècle refirent leur apparition.

La division des métropolites fut donc patente mais reste encore mal connue. Cependant, contrairement aux affaires traitées précédemment, leur engagement dans cette querelle relève d'abord de l'attachement à l'empereur ou au patriarche : l'épiscopat ne fait donc pas corps pour s'unir à l'un ou à l'autre et les divisions sont perceptibles à long terme, bien que difficiles à expliquer. Ici, métropolites et évêques sont extérieurs au réel conflit qui oppose Nicolas et Léon[176] ; contrairement à l'iconoclasme (en laissant de côté

171. *Ibid.*, p. 82, E, l. 8-9.

172. Skylitzès, *Synopsis*, p. 341 (trad. p. 285) ; voir également la notice consacrée à Sisinnios dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 919-920[48-51].

173. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 813 (critique). Sur l'admission d'Euthyme dans les diptyques sous le patriarcat de Polyeucte en 956, *ibid.*, n° 789k.

174. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 310-315.

175. Par exemple le tome sur les empêchements de mariage (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 804), les canons et pénalités sur les mariages interdits (*ibid.*, **n° 805) ou encore la nécessité d'appliquer la législation du mariage aux fiançailles (*ibid.*, *n° 812).

176. Ce conflit entraîne également la participation, involontaire, de la papauté : en 906, Léon cherche auprès du pape un soutien contre son patriarche, ce que condamnera vivement Nicolas Mystikos dans une longue lettre à Anastase III en 912 (Nicolas Mystikos, *Lettres*,

les débats théologiques), les évêques interviennent peu, voire pas du tout : leur absence notable dans les sources, à de très rares exceptions comme Aréthas de Césarée, en est bien le signe.

Comploter contre l'empereur

Les oppositions de tout ou partie du corps épiscopal à l'autorité impériale ou patriarcale n'eurent pas toujours les succès escomptés par les comploteurs et opposants, et les tentatives de destitution d'un patriarche n'eurent que rarement le résultat souhaité. Les sources font par ailleurs état de la participation d'évêques à des complots contre l'empereur bien moindres que les révoltes menées par des laïcs ou des militaires[177] ; le décalage est aisément explicable : en aucun cas un clerc n'aurait pu s'emparer du trône impérial.

Si les canons des conciles de Chalcédoine et in Trullo qui interdisent aux clercs de prendre part à une conjuration concernent les oppositions à d'autres clercs[178], un canon des Apôtres condamne les clercs qui attenteraient à l'autorité impériale et à celle de ses fonctionnaires[179]. Cette attitude est rappelée par Alexis Stoudite en juillet 1026[180]. D'après ce texte et le commentaire de Balsamon, tous ceux (dont les évêques) qui s'opposent à l'empereur doivent être anathématisés. Il est cependant fait une exception pour les évêques résidant dans leurs diocèses et impliqués malgré eux dans cette sédition ; ceux-ci doivent être pardonnés s'ils n'ont pas pris part volontairement au complot. Le texte fut promulgué par le synode et ratifié par lui comme par l'empereur et le patriarche : ceux-ci cherchaient ainsi à se prémunir contre toute opposition éventuelle d'une partie de l'épiscopat.

La participation de prélats isolés à un complot mené par un laïc est attestée à quelques reprises[181]. Au IXe siècle, la *Vie* d'Euthyme de Sardes mentionne la participation du métropolite à la révolte de Bardanios Tourkos

---

n° 32, p. 214-244 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 616 [635]). L'union fut rétablie entre les Églises après le concile de 920 (Nicolas Mystikos, *Lettres*, n°s 53, 56 et 77, p. 286-292, p. 298 et p. 330-332 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 732 [675], 718 [671] et 735 [711]).

177. Comme le note J.-C. Cheynet pour la période 963-1210, les ecclésiastiques sont rares « parmi les fauteurs de troubles » (*Pouvoir et contestations*, p. 313).

178. *Loc. cit.*, n. 132.

179. Canon des Apôtres 84, *DGA*, p. 50.

180. Le texte est conservé en fragments dans un manuscrit plus tardif : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 830 ; voir J. DARROUZÈS, « Fragments d'un commentaire canonique anonyme (fin XIIe-début XIIIe siècle) », *REB* 24, 1966, p. 25-39, ici p. 30 et 37.

181. Au VIIIe siècle, on connaît ainsi le cas de Markellinos de Gangra, qui prend part à la révolte d'Artabasdos (Théophane, *Chronographie*, p. 420 ; Nicéphore, *Breviarium*, c. 66, p. 136) ; mais il avait alors déposé sa fonction épiscopale, et c'est au titre de curateur des domaines impériaux qu'il agit ; voir *infra*, p. 319.

(août-septembre 803), ainsi que celle d'Eudoxe d'Amorion et de Théophylacte de Nicomédie[182]. En réalité, si l'on en croit le récit de Méthode, la participation d'Euthyme ne fut pas volontaire puisque le saint s'était « trouvé retenu comme beaucoup d'autres dans le territoire où s'était produit ce soulèvement »[183], c'est-à-dire l'Asie Mineure. Cela eut pour conséquence pour Euthyme d'être condamné à l'exil par l'empereur, mais en réalité il le fut pour d'autres raisons[184]. Rappelé, Euthyme ne récupéra pas son siège épiscopal ; cependant, Taraise refusa de procéder à la déposition d'Euthyme, précisant que prendre parti pour un tyran n'entraîne pas une déposition canonique, surtout lorsque la contrainte a été employée[185]. Cela entraîna une discussion entre le patriarche et l'empereur sur le degré de responsabilité des évêques en cas de ralliement à un usurpateur[186]. L'on pourrait sans doute percevoir ici les prémices des décisions acceptées par le synode en 1026 : l'empereur montre une certaine clémence à l'égard du métropolite, qui conserve son titre, mais qui ne retrouve plus son siège du fait d'une inimitié certaine entre l'évêque et l'empereur.

Quelques années plus tard, un nouveau complot contre l'empereur Nicéphore, rapporté par Théophane, fait mention de la participation, aux côtés de moines et de laïcs, d'évêques, que l'on ne peut identifier[187] ; l'auteur précise seulement que les comploteurs furent démasqués, fouettés et bannis. En l'espèce, il n'y eut semble-t-il pas de clémence impériale.

Il pourrait peut-être s'agir ici d'un cas de trahison, comme on en voit un dans la seconde moitié du Xe siècle en la personne d'Étienne d'Abydos sous le patriarcat de Basile Ier Skamandrènos (970-973). Étienne avait pris part à la révolte menée par Bardas Phocas contre Jean Tzimiskès, en servant d'agent de liaison entre le révolté et ses partisans[188]. Ici, l'engagement de l'évêque ne semble pas être fortuit et sa déposition en est la conséquence logique. Elle se déroula en deux temps : condamné par un tribunal civil auquel l'avait remis l'empereur[189], il est ensuite jugé par le synode permanent qui le dépouille de son sacerdoce et le dépose[190]. Les deux moments de la déposition se complètent l'un l'autre : la condamnation civile, similaire pour tout acte de

182. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 25-27 ; Théophane, *Chronographie*, p. 479-480. Les deux *Vies* de Théophylacte ne mentionnent pas cet épisode de la vie du saint.

183. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 25 (trad. p. 24).

184. Euthyme avait consacré moniale une jeune fille que convoitait l'empereur (c. 4, p. 25).

185. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 27 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 371a.

186. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 5.

187. Théophane, *Chronographie*, p. 483-484.

188. Léon le Diacre, *Histoire*, VII, c. 1, p. 114. Sur la révolte de Bardas, parmi une vaste bibliographie, voir CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, notamment p. 24-25.

189. Léon le Diacre, *Histoire*, VII, c. 2, p. 114.

190. *Ibid.* = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 797a. Sur la fonction judiciaire du synode, voir HAJJAR, *Synode permanent*, p. 123-136.

trahison, et la condamnation ecclésiastique qui prive l'évêque de sa charge, ce que n'aurait pu entraîner la première condamnation. On ignore ce qu'il advint d'Étienne : fut-il relégué dans un monastère ? Fut-il condamné à l'exil ? Dans bien des cas en effet, les dépositions, volontaires ou non, entraînaient l'exil ou l'emprisonnement.

En 1031-1032, deux évêques conspirèrent aux côtés de Constantin Diogénès contre Romain III Argyre[191]. Parmi les soutiens de l'ancien stratège contre l'empereur, on trouve l'impératrice Théodora, mais aussi le métropolite de Dyrrachion et l'évêque de Périthéôrion (Thrace) dont les chroniqueurs ne donnent pas les noms. Il est cependant possible d'identifier le métropolite de Dyrrachion, Laurent, connu par un sceau[192] et signataire des actes de plusieurs synodes dans les années 1030[193]. Romain fut averti du complot par un autre clerc, Théophane de Thessalonique[194]. On ignore quelles raisons poussèrent ces évêques à agir mais le sort que leur réserve finalement l'empereur permet d'imaginer la mise en application concrète du tome synodal d'Alexis Stoudite de 1026. Après avoir été emprisonnés quelques jours, les deux évêques furent libérés, alors même que le rebelle Constantin s'était entre-temps suicidé dans sa cellule des Blachernes. Cette indulgence à l'égard des deux clercs pourrait laisser penser que ces derniers furent contraints de participer à cette rébellion, dont l'instigateur possédait en Thrace notamment d'importants soutiens parmi l'armée[195]. Ils ne furent en tout cas pas destitués, nouveau signe peut-être de leur engagement involontaire dans cet épisode ; cette absence de destitution est confirmée par la présence de Laurent au synode de juillet 1054[196].

L'attitude impériale à l'égard des évêques comploteurs s'avère donc bien plus conciliante qu'à l'égard des laïcs ; les empereurs n'en cherchèrent pas moins à se prémunir de toute opposition, ce qui explique aussi la mainmise croissante du pouvoir impérial sur l'Église et la nomination de ses membres.

Conclusion – L'épiscopat, un et multiple

Pivot de la vie locale participant à la régulation de la vie quotidienne de ses fidèles, l'évêque occupe une position sociale éminente dans la société. L'existence d'un groupe épiscopal auquel chaque évêque appartiendrait

---

191. Skylitzès, *Synopsis*, p. 385 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 43-44.

192. *DOSeals* 1, 12.15 ; sur ce sceau, voir *infra*, p. 354.

193. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 840, 844, 845 et 846.

194. Il s'agit du même Théophane que Michel IV dépose et exile en 1037 pour n'avoir pas payé son clergé pendant plusieurs années : Skylitzès, *Synopsis*, p. 402 ; *infra*, p. 302.

195. FLUSIN, CHEYNET, *Skylitzès*, p. 319 n. 54.

196. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 869.

repose ainsi sur l'enchevêtrement de pouvoirs institutionnels, d'une assise sociale et d'un charisme personnel qui font que ce corps social, dans son ensemble, jouit d'une influence et d'une autorité collective sur la société, ce qui contribue à prolonger durablement les liens unissant l'évêque à sa cité, et par conséquent son autorité individuelle sur son territoire et ses fidèles.

L'existence et le maintien d'une stricte hiérarchie au sein de l'Église n'impliquent néanmoins pas la stricte cohésion du groupe. Si certains éléments laissent penser que, par la défense d'intérêts qui leur sont communs, les évêques constituent un groupe social uni au moins par ses fonctions et la sauvegarde de celles-ci, bien d'autres mettent en avant l'idée que, parce que l'épiscopat est une structure administrative, il est hiérarchisé et diversifié, comme l'a montré le traité de Nicétas Stéthatos.

Dès lors, les degrés et les différences de statut qui traversent ce groupe social sont le signe d'une cohésion très relative et irrégulière, comme on a pu le voir à l'occasion des conflits qui divisèrent tout ou partie de l'épiscopat.

Celui-ci se retrouve néanmoins par les fonctions qu'il occupe : transmetteur de l'autorité du centre vers les périphéries de l'Empire, il semble agir en fonctionnaire quand il lui revient de faire accepter la politique iconoclaste ou de servir les intérêts de l'Église. Si une partie du groupe conteste parfois cette autorité venue d'en haut, c'est souvent sans succès : les tentatives de déposer un patriarche ou même les participations à des complots visant directement le pouvoir impérial furent sans lendemain.

Si les tentatives de l'épiscopat de limiter les interventions de l'empereur dans les affaires de l'Église trouvent parfois un certain écho au sein du pouvoir, le cas de la nomination de Théophylacte au patriarcat en 933 a au contraire montré que l'État contrôlait bien, *in fine*, le corps épiscopal, placé sous l'autorité patriarcale, elle-même dépendante du pouvoir impérial.

L'attitude de ce dernier à l'égard de l'épiscopat est double : l'emprise croissante sur le corps épiscopal (par la désignation ou la destitution des évêques) est accompagnée d'une politique globale de conciliation, par exemple à l'égard des comploteurs, voire de gratification, puisque certains clercs se voient proposer d'assumer d'autres fonctions, comme celles d'ambassadeurs, ou de détenir des titres importants, comme celui de syncelle au Xᵉ siècle.

La distinction fondamentale entre les membres de l'épiscopat se fait à nouveau jour : s'il semble que celui-ci suit dans son ensemble les politiques impériales et ecclésiastiques, les contestations qui se manifestent sont plus souvent l'œuvre de quelques métropolites à Constantinople que des évêques de province. L'époque de l'iconoclasme a montré la différenciation qui s'opère entre les hauts dignitaires de l'Église qui, face à Léon V, contestèrent le rétablissement de l'iconoclasme, et l'écrasante majorité des évêques qui,

dans leurs diocèses, n'eurent sans doute pas, à de rares exceptions, l'opportunité de contester ces politiques, et se contentèrent d'appliquer autant que faire se peut les décisions venues de la capitale.

On perçoit donc parfois l'existence de la conscience d'un groupe épiscopal plus ou moins uni et soudé dont l'autorité est garantie par l'Église. Cette cohésion apparaît pourtant relative : les divergences peuvent être profondes et l'existence de différents statuts sociaux entraîne une inévitable multiplicité du corps épiscopal.

DEUXIÈME PARTIE

Prêtre et fonctionnaire :

parcours individuels et fonctions sociales

Chapitre IV

Accès à l'épiscopat et procédures de recrutement

Le recrutement du corps épiscopal suscite depuis les débuts du christianisme de nombreux interdits et connaît bien des obstacles ; les restrictions sont tant religieuses que civiles et la législation des laïcs vient compléter le minimum attendu par les clercs[1]. Le choix du candidat est difficile à cerner car il n'est pas toujours aisé de lier à la théorie canonique une réalité pratique. Plusieurs facteurs entrent en compte dans le choix du candidat : au-delà des obligations légales, on attend de l'impétrant des vertus morales dont les sources normatives ne disent rien.

Après avoir étudié les origines des futurs évêques, on tentera de respecter le schéma théorique des actes d'un recrutement à l'épiscopat : le choix du candidat, sa désignation et sa consécration. Il faut notamment s'interroger sur son parcours antérieur, qui n'emprunte pas nécessairement la voie ecclésiastique ou monastique. L'étude des motivations des candidats est impossible car elles ne peuvent être évaluées par des sources qui les limitent à une révélation divine. Le seul attrait d'une position sociale importante et de la détention d'une part de l'autorité publique comme raison du choix de la carrière donnerait une image bien pessimiste du monde byzantin.

Déterminer le candidat

Naissance, famille et origine

L'origine socio-culturelle et géographique a d'évidentes incidences sur le recrutement à l'épiscopat. L'idée qui s'est longtemps imposée est que les évêques sont tous irrémédiablement issus de l'aristocratie. Si c'est sans doute l'impression générale qui domine à la lecture des sources, nous n'en savons guère plus. Par ailleurs, parler d'aristocratie sans apporter à cette notion des nuances en termes de stratification sociale n'aurait pas de sens.

---

1. A. Rousselle, « Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IVe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité* 89, 1977, p. 333-370, et Rapp, *Holy Bishops*, p. 274-289.

Origine géographique et familiale

L'origine géographique du futur évêque est souvent mentionnée dans les sources, notamment hagiographiques : Aréthas de Césarée vient de Patras[2], Arsénios de Corcyre est né à Béthanie (Palestine)[3], Athanase de Méthonè à Catane (Sicile)[4], Dèmètrianos dans le village de Sykai, près de Chytri (Chypre)[5], Étienne de Sougdaïa à Boribasos (Cappadoce)[6], Georges d'Amastris à Kromna (Paphlagonie)[7], Georges de Lesbos probablement sur cette même île[8], Georges de Mytilène dans la région d'Éphèse[9], Jean de Gotthie à Parthénitai (Crimée)[10], Léon de Catane à Ravenne[11], Michel de Synada dans cette cité[12], Nicéphore de Milet à Basilaion (Galatie)[13], Pierre d'Argos et son frère Paul à Constantinople[14], Théodore de Nicée à Argos[15], et Théophylacte en Asie occidentale[16]. Méthode, dans la *Vie* d'Euthyme de Sardes, ne dit rien du lieu de naissance de son héros, mais J. Gouillard a montré qu'il était né à Ouzara (Lycaonie)[17]. Quant à Alexandre de Nicée, il serait sans doute né à Larissa, ce qui n'empêche pas sa famille de conserver des relations et des intérêts dans la capitale[18].

---

2. Lemerle, *Humanisme*, p. 207.
3. Emereau, *Arsène de Corfou*, p. 438 ; Da Costa-Louillet, *Saints de Grèce*, p. 327.
4. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 3, p. 46.
5. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 301-302.
6. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 74 ; cette cité n'est connue que par cette *Vie* ; la notice de la *TIB* (Boribasos ou Moribasos, *TIB* 2, p. 239) signale qu'Étienne y est né dans la première moitié du IXe siècle, alors qu'il s'agit de la première moitié du siècle précédent.
7. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 3, p. 4-5
8. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 11, p. 221-223 ; la *Vie* ne précise pas le lieu de naissance de Georges, mais on peut le supposer à la lecture du second chapitre de la *Vie*, où l'auteur localise l'île de Lesbos et la cité de Mytilène (c. 2, p. 212).
9. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 2, p. 34.
10. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 1, p. 79.
11. *Vie* de Léon de Catane, c. 2, p. 82-83.
12. *Vie* de Michel de Synada, p. 414.
13. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 2, p. 134.
14. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 3, p. 232-234 ; Da Costa-Louillet, *Saints de Grèce*, p. 318.
15. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 15, p. 283-284 ; la lecture de la correspondance de Théodore laisse plutôt penser qu'il est originaire d'Argos et non de Nauplie.
16. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 2, p. 71-72, et *Vie* anonyme, c. 2, p. 172.
17. Gouillard, *Euthyme de Sardes*, p. 4.
18. A. Markopoulos, « Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia », *JÖB* 44, 1994, p. 313-326, ici p. 315 ; Pratsch, *Alexandros von Nikaia*, p. 245.

Les parents, quand ils sont connus par les *Vies*, sont selon le *topos* remarquables et aimés de Dieu[19]. Certains parents, du fait de leur grand âge, de la stérilité de l'un d'eux ou de l'abstinence du couple saint, ne purent avoir d'enfant qu'après d'incessantes prières et la promesse de consacrer leur enfant à Dieu, *topos* récurrent de l'hagiographie[20], appliqué par exemple à Arsénios de Corcyre[21]. Il en va de même pour les parents de Georges d'Amastris : malgré leur grand âge, Théodose et Mégéthô[22] n'avaient pas eu d'enfants ; à force de prières et dans la promesse de consacrer leur futur enfant à Dieu, Mégéthô tomba enceinte sans toutefois bénéficier, malgré le saint enfant qu'elle portait, des faveurs des gouvernants de la cité, qui n'avaient pas convenablement honoré leur futur évêque[23]. Un homme, doué du don de prophétie, lui annonça que son enfant porterait le nom de Georges et qu'il deviendrait un grand prêtre doté de toutes les vertus[24] ; au-delà du miracle de la naissance, il ressort de cet épisode que Georges, déjà saint, était prédestiné à l'épiscopat dès avant sa naissance.

On ignore parfois tout des parents ; ainsi, Méthode écrit qu'Euthyme de Sardes, « comme tout un chacun, est né d'un père et d'une mère »[25], l'auteur précisant qu'il ne s'intéresse ni à l'origine ni à l'enfance de son héros ; écrivant en prison, il n'en sait rien et ne cherche pas à s'informer[26].

Si les hagiographes évoquent souvent l'origine familiale de leurs héros, les évêques eux-mêmes n'en disent presque rien. Malgré les nombreuses correspondances épiscopales dont on pourrait attendre des informations personnelles sur les auteurs, nous ignorons souvent tout des ascendants directs des auteurs. Une exception apparaît dans la correspondance d'Ignace le Diacre : ses parents sont morts alors qu'il était enfant (il ne précise pas l'âge qu'il avait), si bien que son frère aîné, devenu ensuite prêtre dans une Église épiscopale inconnue, s'est occupé de l'orphelin qu'il était devenu[27].

---

19. Par exemple *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 74 ; *Vie* de Georges d'Amastris, c. 3-4, p. 4-8 ; *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 2, p. 212-213 ; *Vie* de Georges de Mytilène, c. 2, p. 34 ; *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 2, p. 71-72. Certaines Vies n'en disent cependant rien ; c'est le cas des *Vies* de Jean de Gotthie et de Léon de Catane ; de ce dernier, on connaît néanmoins un neveu, Chrysis (PMBZ 1152 et PIB Chryses) ; il est le neveu et non le cousin de Léon comme l'a écrit G. Da Costa-Louillet dans *Saints de Sicile et d'Italie*, p. 92.

20. PRATSCH, *Topos*, p. 72-74.

21. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 438.

22. Théodose : PMBZ 7828 ; Mégéthô : PMBZ 4936 (tous deux sont absents de la PBE).

23. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 3-5, p. 4-10 ; *Syn. Eccl. CP*, col. 481.

24. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 6, p. 10-12.

25. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 2, p. 21.

26. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 3-4.

27. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 62, p. 148-155 ; Ignace n'est pas retenu dans la liste des cas connus d'orphelins établie par MILLER, *Orphans*, p. 303.

« Dynasties épiscopales », aristocratie constantinopolitaine et notables locaux

Certains évêques sont issus d'un milieu ecclésiastique ; le père de Dèmètrianos de Chytri était le prêtre du village de Sykai[28]. Cette ascendance ecclésiastique ne relève pas ici du simple *topos* selon lequel les vertus des parents rejaillissent sur les enfants. Bien des exemples montrent en effet des processus de reproduction sociale par l'existence de véritables dynasties ecclésiastiques et en particulier épiscopales[29]. Dans l'une de ses lettres, Théodore de Nicée précise qu'il est issu d'une famille ecclésiastique et a donc reçu une éducation pieuse[30]. La formation des futurs évêques peut être facilitée par la présence auprès d'eux d'un oncle évêque[31]. C'est auprès de son oncle, évêque d'Amastris, que Georges est formé à la carrière ecclésiastique[32]. Une inscription funéraire de 870 confirme l'existence de ces dynasties ecclésiastiques : il y est fait mention d'un moine et archidiacre au service de son oncle Nicolas, peut-être l'archevêque de Bulgarie, peu après la christianisation de celle-ci[33]. Au XIe siècle, la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien évoque le cas d'un évêque originaire d'Italie qui a auprès de lui l'un de ses neveux, dont le texte ne dit pas s'il est aussi destiné à la carrière ecclésiastique[34]. Au XIe siècle toujours, Cyriaque d'Éphèse, promu syncelle par Romain III Argyre, était le frère du patriarche Alexis Stoudite[35] et, à la même époque, un certain Jean spécifie sur son sceau qu'il est le neveu de l'évêque de Madyta[36] ; était-il lui aussi clerc ? Rien ne permet de l'indiquer mais l'on comprend mal pourquoi Jean ne se définit que par la fonction

---

28. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302 : le père était aimé et respecté de tous, et la mère jouissait d'une semblable réputation.

29. P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, 1970, p. 186. Pour la haute époque, voir RAPP, *Holy Bishops*, p. 195-199 ; É. Thoreau-Girault constate également l'existence d'ascendances ecclésiastiques et de dynasties sacerdotales dans les actes napolitains : « L'usage napolitain du célibat ecclésiastique (Xe-XIIe siècle) », dans *Puer Apuliae*, p. 653-660, ici p. 655-658.

30. Théodore de Nicée, *Lettres*, no 2, p. 267.

31. LEMERLE, *Humanisme*, p. 256.

32. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 9, p. 17-18.

33. V. BEŠEVLIEV, *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin, 1963 (BBA 23), no 87, p. 327 (pl. XCIV, 149) : « [ici repose . . .] le moine et archidiacre de l'évêque Nicolas, son oncle. Il est mort l'an 6379, indiction 4, le 5 octobre, un vendredi, au temps de Michel, le célèbre et ami du Christ archonte » ; voir anciennement l'étude de H. Grégoire, « Une inscription datée au nom du roi Boris-Michel de Bulgarie », *Byz.* 14, 1939, p. 227-234.

34. *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, c. 52, p. 68 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 61-63.

35. Skylitzès, *Synopsis*, p. 375.

36. *DOSeals* 5, 101.1 (trois exemplaires). Des sceaux plus tardifs offrent des exemples similaires : au XIIe siècle, Gabriel, évêque de Bélébousdion, suffragant d'Ochrid, est le frère de l'archevêque de Bulgarie (L 1502 = *DOSeals* 1, 31.1).

exercée par son oncle ; seule la recherche de l'honneur dû à la fonction de son oncle pourrait expliquer cette titulature[37].

Plusieurs métropolites évoquent dans leur correspondance leur filiation épiscopale. Au Xe siècle, le métropolite de Chônai avait pour oncle le métropolite de Patras dont il pleure le décès[38]. Un auteur anonyme contemporain, qui souhaite recevoir la métropole d'Euchaïta, précise que ses deux neveux sont orphelins et que l'un pourrait être affecté comme clerc dans la métropole auprès de lui[39]. J. Darrouzès en déduit que le neveu est nécessairement inférieur à son oncle dans le clergé[40], ce qui semble être le cas ; on connaît pourtant des situations inverses.

Deux lettres de Léon de Synada à la fin du Xe siècle évoquent son oncle évêque[41], dont on ignore le nom comme le siège. Léon prend son parti, d'abord contre le protonotaire du thème des Anatoliques, qui se serait accaparé une partie des biens de l'Église épiscopale de son oncle, puis contre des employés de la soie qui auraient causé un certain nombre de soucis à son oncle, Léon faisant alors appel au juge des Anatoliques. M. P. Vinson en a déduit, sans doute à juste titre, que l'oncle de Léon était l'un de ses suffragants, si bien que le métropolite de Synada prend fait et cause, de façon attendue, pour son subordonné[42]. Si tel est le cas, il faut noter ici l'inversion générationnelle qui s'opère par rapport aux autres cas évoqués ci-dessus et insister sur la meilleure réussite sociale du neveu.

L'existence de ces dynasties épiscopales, avérée également pour les siècles postérieurs[43], pose la question de la transmission éventuelle de la charge épiscopale au sein d'une même famille. L'absence de patronymes

---

37. On trouve des mentions similaires dans des actes athonites ; voir par exemple le cas de Georges, neveu de l'ancien évêque Georges de Hiérissos, connu par plusieurs actes : *Iviron I*, n° 12, p. 178[34] (acte de vente par le *koubouklèsios* Étienne des biens de son père, 1001) ; *ibid.*, n° 13, p. 182[38] (acte de vente de la moniale Marie au *koubouklèsios* Étienne, 1007) ; *ibid.*, n° 15, p. 189[48] (enregistrement de témoignages oraux, 1008) ; *ibid.*, n° 16, p. 192[52] (acte de vente de la veuve Kalida à Euthyme, kathigoumène de la laure Tou Klèmè, 1010) ; sur ces textes, voir Kaplan, *Les Hommes et la terre*, p. 442 ; *Lavra I*, n° 13, p. 135[22] (garantie du moine Georges à l'économe de Lavra, 1008 ou 1009) ; *ibid.*, n° 18, p. 151[59] (acte de donation de Lagoudès au monastère de Lavra, 1014) ; *ibid.*, n° 24, p. 172[30] (acte d'échange entre les enfants et héritiers de Sakoulès avec Lavra, 1018) ; voir Kaplan, *Les Hommes et la terre*, p. 485-486 ; *Xéropotamou*, n° 4, p. 53[23] (garantie de l'évêque Nicolas de ne plus disputer au monastère la propriété de l'église Saint-Nicolas, 1032).

38. Métropolite de Chônai, *Lettres*, n° 13, p. 354.

39. Anonymes du Xe siècle, *Lettres*, n° 28, p. 364 ; Miller, *Orphans*, p. 303 (contrairement à ce qu'écrit T. S. Miller, il ne s'agit pas d'une lettre de Syméon Magistros).

40. Darrouzès, *Épistoliers*, p. 364, n. 28.

41. Léon de Synada, *Lettres*, n° 29, D p. 187 et V p. 46 ; n° 42, D p. 197-198 et V p. 68.

42. Vinson, *Leo of Synada*, p. 126.

43. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, p. 316.

avant la fin du XIe siècle empêche toute étude de l'insertion des évêques dans les clans et réseaux de parentèles, notamment ceux liés à la famille impériale. La nomination épiscopale, comme nous le verrons, consiste d'abord en une élection canonique et il ne saurait être question d'une simple décision de l'empereur pour choisir les évêques[44], même si l'influence impériale est grande[45].

Quelques exceptions permettent néanmoins d'évoquer des métropolites issus de familles aristocratiques puissantes. C'est sans doute le cas au IXe siècle d'Inger, métropolite de Nicée mort en 822 et peut-être membre d'une famille iconoclaste d'origine scandinave ou germanique, dont l'un des descendants, son homonyme Inger, était le père d'Eudocie Ingérina, maîtresse de l'empereur Michel III et seconde femme de Basile Ier. La famille d'Inger serait liée à la puissante famille des Martinakioi, active dès le règne de Léon V[46]. À la même époque, le métropolite Jean de Chalcédoine rend visite à Iôannikios au monastère des Agaures[47] ; fervent partisan du culte des images et correspondant de Théodore Stoudite[48], Jean est issu de la famille militaire des Kamoulianoi, dont l'ancêtre éponyme était patrice sous le règne de Constantin V ; on perd la trace de la famille au Xe siècle[49].

La distinction qui se dessine progressivement à la fin du Xe siècle et dans les premières décennies du XIe siècle entre les titulaires des grandes métropoles issus de l'aristocratie de la capitale, qui fournit également les hauts dignitaires de l'administration civile et militaire[50], et ceux des sièges provinciaux issus des familles de l'élite locale[51], n'est peut-être pas aussi nette pour les siècles précédents. Il est difficile d'apprécier réellement

44. Ainsi que l'a justement souligné J. Darrouzès dans *Offikia*, p. 147, n. 4.

45. Moulet, *Nominations épiscopales*.

46. La première épouse de Léon V, sainte Théophanô, est membre de cette famille. Sur Eudocie Ingérina, C. Mango, « Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian dynasty », *ZRVI* 14/15, 1973, p. 17-27 ; sur les Martinakioi, Cheynet, *Aristocratie*, p. 295-296.

47. *Vie* de Iôannikios par Sabas, c. 28, p. 357 ; *Vie* par Pierre, c. 36, p. 404. C'est la *Vie* par Sabas qui indique le nom de Jean, Kamoulianos (PMBZ 3205 et PBE Ioannes 439).

48. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 245 et 312, p. 377-378 et 454-455, lettres écrites vers 816-818 ; Efthymiadis, *Theodore the Studite*, p. 155.

49. Cheynet, *Aristocratie*, p. 288.

50. C'est par exemple le cas de Michel, métropolite d'Euchaïta et syncelle dans les années 1020-1030, membre de la grande famille des Radènoi, à tradition militaire depuis le Xe siècle et « reconvertie » dans les grandes charges civiles et ecclésiastiques dès le XIe siècle (Skylitzès, *Synopsis*, p. 375). La famille est apparentée notamment aux Monomaques et aux Lécapènes (Cheynet, *Pouvoir et contestations*, p. 270).

51. *Ibid.*, p. 316.

l'origine sociale du corps épiscopal tant est biaisée la vision donnée par l'hagiographie, notre principale source sur le sujet[52].

L'origine sociale du futur évêque est rarement évoquée par l'hagiographe ; les parents du saint vivaient généralement « en autarcie », c'est-à-dire de biens qui leur suffisaient, ce qui ne signifie pas pour autant un niveau social élevé, mais constitue l'idéal à atteindre pour tout Byzantin, vivre du revenu de ses rentes ou de son travail[53].

Du milieu social d'Étienne de Sougdaïa, sa *Vie* ne dit rien ; on sait seulement qu'il fut « envoyé apprendre les Écritures Saintes » ainsi que d'autres matières[54]. Ce ne serait donc pas une famille aisée : il semble que l'enseignement dont l'enfant a profité corresponde, comme l'a montré P. Lemerle, à l'éducation publique qui a cours au VIIIe siècle, mélangeant disciplines profanes et sacrées[55]. Inversement, la famille d'Étienne avait peut-être suffisamment de ressources pour que son fils fréquente l'école jusqu'à 18 ans. Cette aisance financière est rappelée dans la distribution qu'Étienne fait des biens de ses parents à leur mort, même s'il s'agit ici du *topos* du saint riche donnant aux pauvres avant d'entrer au monastère. Ces deux éléments peuvent néanmoins laisser supposer une certaine aisance sociale, même relative.

Le statut social des familles est généralement exprimé par la fortune plutôt que par la position sociale : ainsi les parents de Georges de Mytilène se distinguaient-ils « par la richesse et une situation noble »[56], à tel point qu'à leur mort, Georges distribua leurs biens, comme Étienne avant lui.

Certaines familles, comme celle de Pierre d'Argos, semblent très riches. L'hagiographe de Pierre, Théodore de Nicée, fait l'éloge de Constantinople dont est originaire le saint, précisant même que la ville se distingue par un Sénat glorieux[57]. Dans un second temps, Théodore évoque la richesse de la famille de Pierre qui, ainsi que l'on pouvait s'y attendre, partageait tous ses biens avec les pauvres[58]. Peut-on établir ici une corrélation entre la mention du Sénat, qui conserve à la fin du IXe siècle une fonction de pouvoir et de

52. On possède un exemple particulièrement intéressant de la richesse d'un évêque, mais de quelques décennies postérieur à notre période : dans les années 1080, Manuel, évêque de Stroumitza, fonde sur des terres qu'il avait lui-même achetées le monastère de la Théotokos Éléousa, pour lequel il obtient de l'empereur Alexis Ier Comnène en 1085 un chrysobulle garantissant son indépendance ; voir *BMFD*, vol. 1, p. 167-191, avec bibliographie.

53. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 493.

54. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 75 ; sur la formation d'Étienne, voir ci-dessous.

55. LEMERLE, *Humanisme*, p. 100-102.

56. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 2, p. 34 : « γονέων γεγονὼς ἐπισήμων πλούτῳ καὶ περιφανείᾳ γένους κομώντων. »

57. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 3, p. 234.

58. *Ibid.*, c. 4, p. 234.

prestige[59], et la famille de Pierre ? Dès lors, si Pierre et son frère Paul, futur métropolite de Corinthe, sont issus d'une famille sénatoriale, on comprendrait mieux l'insistance avec laquelle le patriarche Nicolas Mystikos tente de convaincre d'abord Pierre, puis Paul, d'accepter la métropole péloponnésienne[60].

Si l'on ne sait rien des parents de Jean de Gotthie, on sait en revanche que son grand-père paternel fut porte-enseigne (βανδοφόρος) dans le thème des Arméniaques[61], fonction à laquelle pourrait correspondre un statut social correct[62]. Les parents du saint, Léon et Phôteinè[63], durent malgré tout quitter cette région, peut-être après la mort du grand-père, pour se rendre à Parthenitai en Crimée ; mais on ne sait rien des raisons qui entraînèrent ce départ et le choix de ce lieu. Sans que cela soit prouvé par la *Vie* de Jean, ses parents étaient peut-être commerçants[64]. Jean semble en tout cas être suffisamment riche pour posséder un bateau et fonder un monastère.

Quant à la famille de Théophylacte de Nicomédie, elle « ne se souciait pas de l'argent, de la réputation et de l'opinion, mais [...] vivait en autarcie et en toute simplicité »[65], ce qui en fait une famille de la petite aristocratie, des notables locaux qui eurent les moyens d'envoyer leur fils étudier à Constantinople et entrer au service du *prôtoasèkrètis* Taraise.

À l'exception des proches parents des évêques, on ne possède donc que peu d'informations sur les familles de ces derniers. On ignore ainsi si les rares exemples précis de familles aisées sont un cas spécifique que la

---

59. M. Nichanian, *Aristocratie et pouvoir impérial à Byzance (VIIe-IXe siècle)*, thèse dactylographiée, Université Paris IV Sorbonne, 2004, p. 75-88.

60. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 8, p. 238.

61. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 1, p. 79. On trouve la fonction de porte-enseigne attachée aux commandants de deux *tagmata*, le drongaire de la Veille et le domestique des Hikanatoi (Oikonomidès, *Listes*, p. 331-332). Cependant, des problèmes chronologiques se posent, puisque ces deux commandements apparaissent en 791 pour le premier et en 809 pour le second alors que le grand-père de Jean a vécu dans les dernières décennies du VIIe siècle. La notice de la PBE sur le grand-père de Jean (Anonymus 9) mentionne que cette fonction n'a pas existé dans le système thématique, ce que l'on peut nuancer si l'on assimile la fonction de « comte des *banda* », dépendant du stratège du thème, à celle de *bandophoros* (Oikonomidès, *Listes*, p. 341) ; cela est d'autant plus plausible que le thème des Arméniaques apparaît dès le VIIe siècle et que son premier stratège est attesté dans les années 660 (Treadgold, *Army*, p. 21-25) ; cela correspondrait chronologiquement à la vie du grand-père de Jean.

62. Dans le tableau des salaires des militaires en 842 reconstitué par W. Treadgold, la position des *bandophoroi* est plutôt bonne par rapport au revenu moyen d'un Byzantin, puisqu'il touche 36 *nomismata* (*ibid.*, p. 123). S'il ne s'agit pas forcément de la même fonction qu'au VIIe siècle, on supposera par comparaison que celle-ci devait être bien dotée.

63. Sur son père : PMBZ 4280 et PBE Leo 2 ; sur sa mère : PMBZ 6221 et PBE Photeine 1.

64. Idée suggérée par M.-F. Auzépy dans *Jean de Gothie*, p. 70. La possession d'un bateau par Jean (transmis peut-être par ses parents) pourrait corroborer cette idée.

65. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 2, p. 71.

tradition manuscrite nous a permis de conserver ou s'ils sont révélateurs de la position sociale de l'ensemble du corps épiscopal.

La correspondance du Professeur anonyme au Xe siècle atteste l'aisance de certaines familles qui lui envoient leurs enfants[66]. Dans une lettre à Alexandre de Nicée, le professeur évoque l'espièglerie de deux de ses élèves, neveux d'Alexandre, qui négligeaient leur travail en lui préférant les joies de l'école buissonnière[67]. Le professeur s'en est plaint au père des deux enfants[68], si bien que ceux-ci ont fui. Il en appelle alors au métropolite, auprès de qui les enfants se sont peut-être réfugiés, pour les convaincre de revenir auprès de leur professeur. L'aisance de la famille est ainsi attestée par la possibilité des parents de payer ces études à leurs rejetons[69]. Ainsi que l'a noté P. Lemerle, il s'agit là d'une petite élite, d'un groupe restreint aux couches sociales élevées de la capitale : l'instruction est « nécessaire pour y accéder et s'y maintenir »[70], c'est une part du capital culturel de cette élite.

Tous les évêques ne sont donc pas nécessairement issus de l'aristocratie, constantinopolitaine ou locale. En 893, une novelle de Léon VI prévoit un cas selon lequel un esclave est devenu évêque à l'insu de son maître[71]. Cette disposition n'est pas la première en la matière ; la novelle 123 de Justinien précise que la consécration épiscopale libère l'esclave[72]. Dans la novelle du IXe siècle, c'est le contraire qui semble faire office de loi : Léon revient à la loi ecclésiastique en abrogeant la loi civile de Justinien, en s'appuyant sur des règles déjà édictées, en particulier par Phôtios dans son *Nomocanon*[73]. Selon la novelle, l'ordination d'un esclave sans l'accord de son maître relève du vol et de la fraude, entraînant la déposition et le maintien dans la condition servile antérieure ; dès lors, la consécration épiscopale ne permet pas l'affranchissement. Si la présence d'esclaves est avérée dans les sources comme ressource importante pour le travail de la terre[74], aucun texte à notre connaissance ne mentionne le cas d'évêques anciennement esclaves. La

66. LEMERLE, *Humanisme*, p. 246-257.

67. Professeur Anonyme, *Lettres*, n° 69 (68), p. 62-63.

68. D'après la reconstitution par T. Pratsch de la vie d'Alexandre, celui-ci aurait eu un frère et une sœur ; le premier, Jacques, serait devenu métropolite de Larissa (Thessalie), peut-être leur cité d'origine ; quant à sa sœur, elle a épousé un certain Jacques ; ils sont certainement les parents des deux enfants (PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 246).

69. Cela n'empêche pas le professeur de se plaindre à plusieurs reprises des mauvaises conditions économiques de son travail, par exemple *Lettres*, n° 63 (62), p. 57.

70. LEMERLE, *Humanisme*, p. 255-256.

71. Léon VI, *Nov.* 11, p. 49 ; les novelles 9 et 10 évoquent des situations similaires pour des esclaves devenus clercs et moines à l'insu de leur maître.

72. Justinien, *Nov.* 123-4, p. 598-599.

73. Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, I, 36, col. 557-560 ; *Nomocanon*, I, 36, col. 1021-1025.

74. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 275-277.

novelle a-t-elle donc encore une certaine actualité ? Elle serait plus vraisemblablement la simple reprise d'une législation antérieure dont le fondement serait dépassé.

Un constat s'impose : les évêques semblent issus de l'élite de la société, mais il faut distinguer plusieurs échelons au sein de cette élite. Celle de la capitale n'est pas celle de la province : la différence est grande entre la famille, peut-être sénatoriale, de Pierre d'Argos, et celle, plus modeste, d'où est issu Dèmètrianos, dont le père, même prêtre, n'est qu'un coq de village. Par ailleurs, si le cas d'esclaves devenus évêques était avéré, cela permettrait d'élargir l'éventail des origines sociales de l'épiscopat, mais nous n'y croyons pas pour notre période.

En conséquence, dans la plupart des cas, les évêques sont d'abord issus des familles de notables (mais aussi parfois de familles plus modestes) des provinces de l'Empire, certains ayant eu la chance ou la possibilité d'aller effectuer des études dans la capitale. Le constat global d'un recrutement de l'épiscopat dans la seule grande aristocratie est donc à nuancer. Contrairement aux patriarches, issus pour la plupart des grandes familles de l'Empire qui fournissaient à l'administration ses plus hauts dignitaires[75], les évêques ne sont pas tous issus de familles aisées ou d'un rang social élevé.

Enfance et formation

La formation des futurs évêques prend, pour les cas connus, trois formes : scolaire tout d'abord, puisqu'il s'agit d'apprendre à lire, écrire et compter ; professionnelle ensuite, quand ils entrent dans la carrière ecclésiastique ou, pour certains, dans la carrière laïque ; monastique enfin, puisque la plupart vivent une période d'ascèse afin d'acquérir les vertus de l'homme de Dieu et, surtout, les qualités du futur évêque, la formation monastique étant souvent le point de départ d'une carrière épiscopale.

L'éducation scolaire

Les futurs évêques, d'après les sources, fréquentent les deux niveaux de l'enseignement (προπαιδεία et παιδεία[76]), la large diffusion de l'école primaire étant un héritage de la haute époque byzantine[77]. Pourtant, dans

75. Id., *Évêque*, p. 184.

76. Lemerle, *Humanisme*, p. 99-104 ; A. Markopoulos, « De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif », dans *Lire et écrire à Byzance*, éd. B. Mondrain, Paris, 2006 (Monographies 19), p. 85-96, ici p. 85-86. L'enseignement supérieur, recréé au IXe siècle, est peu développé et reste limité à une couche très restreinte de la population.

77. N. Oikonomidès, « Byzance : à propos d'alphabétisation », dans *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe, Actes du premier Congrès européen d'Études médiévales*

bien des cas, nous ignorons tout de cette période de formation. Méthode dit d'Euthyme qu'il reçut « comme tout le monde [...] l'éducation du premier âge et la formation morale de l'enfance »[78]. De la formation d'Athanase de Méthonè, Georges de Lesbos, Georges de Mytilène, Jean de Gotthie, Léon de Catane, Pierre d'Argos et ses frères ou encore Théophylacte de Nicomédie, leurs hagiographes ne disent rien. Pourtant, ces évêques bénéficièrent d'une formation indispensable à leur future carrière ; en témoignent les œuvres que l'on conserve de certains d'entre eux.

L'apprentissage de l'écriture, de la lecture et du calcul commence relativement tôt : Théodore de Nicée évoque l'instruction et l'éducation qu'il reçut dès son plus jeune âge[79], c'est-à-dire l'acquisition des savoirs élémentaires. Arsénios de Corcyre fréquente également, de 3 à 12 ans, l'école au sein d'un monastère avant d'embrasser la vie monastique[80].

Quand il s'agit des saints évêques, les hagiographes mettent en avant les qualités de leurs héros qui, quand ils ne fréquentent pas l'école, passent leur temps dans les églises, tournant dès l'enfance leur vie vers Dieu[81]. Certains mettent en avant au contraire les qualités d'apprentissage scolaire des saints. Quand Georges d'Amastris « fut confié à des enseignants, il pouvait déjà lire », ayant déjà appris tout le programme scolaire (παίδευσιν) tant sacré que profane[82]. L'initiation aux sciences sacrées et profanes relève de la παιδεία et concerne les adolescents âgés de 11 à 18 ans, poursuivant ainsi l'apprentissage élémentaire. L'enseignement repose sur l'acquisition d'un savoir encyclopédique, dont le fond est constitué du *trivium*, grammaire, poésie et rhétorique, ce qui nécessite une connaissance poussée du grec[83]. Les hagiographes insistent sur cette étape de la formation ; on voit ainsi Antoine de Dyrrachion apprendre les lettres sacrées dès son enfance[84].

Le cas le plus précis dans l'hagiographie est celui d'Étienne de Sougdaïa, formé dès 7 ans[85] aux sciences sacrées et profanes dans une (ou plusieurs)

(Spolète, 27-29 mai 1993), éd. J. HAMESSE, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 35-42, ici p. 38-39. L'entrée dans la carrière ecclésiastique ou monastique n'implique pas nécessairement une maîtrise parfaite de l'écriture ; les moines de l'Athos possèdent ainsi au Xe siècle une connaissance rudimentaire de l'écriture (*ibid.*, p. 41) ; il en va sans doute différemment du corps épiscopal.

78. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 2, p. 21.

79. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 1, p. 232.

80. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 438-439 ; c'est généralement à l'âge de 3 ans qu'un enfant est confié par ses parents à un monastère.

81. KAPLAN, *Normes*, p. 17-18 sur l'enfance et l'éminence du futur saint.

82. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 8, p. 15 ; Georges devait alors avoir une dizaine d'années.

83. CAVALLO, *Lire*, p. 37.

84. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 10, p. 84.

85. L'âge est précisé par la *Vie* arménienne d'Étienne, p. 865.

école(s) qu'il fréquenta jusqu'à ses 18 ans[86] ; ses connaissances couvraient toute l'éducation encyclopédique, puisqu'il maîtrisait la grammaire, la poésie, l'astronomie et la géométrie. La *Vie* d'Étienne ne précise cependant pas où il avait effectué cette formation mêlant le *trivium* au *quadrivium* ; une école primaire devait exister à Boribasos. En revanche, entre 11 et 18 ans, il dut fréquenter une école peut-être située à Boribasos, ou plus probablement dans une plus grande ville à proximité.

C'est à Amastris, proche de son village d'origine, Kromna, que Georges fut formé. Lorsqu'une délégation de la cité vint le trouver pour lui demander de devenir leur évêque, ils s'adressèrent à lui en ces termes :

> La cité qui a pris soin de toi et l'Église qui t'a élevé se plaignent amèrement depuis qu'elles ont perdu l'espoir de tirer un grand profit de toi (car la cité espérait devenir célèbre pour l'avoir élevé et surpasser les autres cités en gloire, et l'église [espérait] être bien gouvernée et conserver ses règles). Maintenant tu es loin, alors paie ta dette en restant chez toi et retourne payer à ceux qui t'ont élevé, rendant les choses justement[87].

Georges, pour l'éducation qu'il avait reçue, devait ainsi rembourser sa dette à sa cité.

Au-delà de ces exemples, l'éducation n'avait pas toujours lieu dans les cités d'origine, même si cela reste le modèle le plus répandu[88]. Théophylacte de Nicomédie fut ainsi envoyé à Constantinople, où il rencontra ensuite le futur patriarche Taraise[89], de même que Nicéphore, futur évêque de Milet. Celui-ci, alors âgé de 8 ans, fut accueilli dans la capitale par le *magistros* Mosellios[90] pour être initié aux sciences sacrées, car ses parents, selon le *topos*, refusaient qu'il reçoive une éducation profane pouvant souiller son âme[91]. Alors que la cité épiscopale de Basilaion (Galatie), où naquit

86. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 75.

87. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 16, p. 27-28 : « "Ἡ θρεψαμένη σε πόλις καὶ τιθηνὸς ἐκκλησία πολλὰς παρὰ σοῦ τὰς ἐπικαρπίας ἐλπίζουσαι, ἡ μὲν ἀντὶ θρεπτηρίων περιβόητος γενέσθαι, καὶ κλέος ἐξαίρετον τῶν λοιπῶν ἀπενέγκασθαι πόλεων, ἡ δὲ καλῶς κυβερνήσεσθαι καὶ μηδὲν τῶν αὐτῆς παρεξεσμένον νομίμων κατόψεσθαι, τῶν ἐλπίδων διαμαρτοῦσαι, ἀνιῶνται καὶ σχετλιάζουσι. Νῦν οὖν διαναστάς, τῇ ἐπιδημίᾳ καὶ τὴν ὀφειλὴν ἐκπλήρωσον, καὶ τὰ τροφεῖα ταῖς θρεψαμέναις ἀπόδος δίκαια διαπραττόμενος". »

88. CAVALLO, *Lire*, p. 27-28.

89. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 2, p. 72.

90. Sur le titre de *magistros*, R. GUILLAND, « L'ordre des maîtres », *EEBΣ* 39-40, 1972-1973, p. 14-28, spéc. p. 17-19 ; sur Mosellios, *ibid.*, p. 20 et 24 ; la famille des Môsélai, dont est probablement issu le *magistros*, est apparentée à la famille des Lécapène (CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 271).

91. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 4, p. 136-137.

Nicéphore, n'était pas une simple petite bourgade[92], pourquoi est-il envoyé à Constantinople auprès d'un homme qui avait peut-être des liens avec sa famille ? P. Lemerle a vu là un indice sur le fait que seule Constantinople offrait les possibilités d'une formation aussi poussée[93] ; il devait pourtant exister dans les provinces de l'Empire des professeurs capables d'assurer de telles formations. Dans le cas de Nicéphore, c'est peut-être plutôt le lien, inconnu, avec Mosellios qui explique l'envoi du garçon dans la capitale.

Formés aux Écritures sacrées, tel Ignace le Diacre[94], certains futurs évêques apprirent également les sciences profanes, malgré les réticences de certains hagiographes à l'égard de ces disciplines[95]. Cette éducation avait lieu à la fois lors de la παιδεία, mais aussi après la sortie de l'enseignement secondaire. Si nous ignorons tout du passage éventuel des futurs évêques à l'« université » de Constantinople, certains poursuivirent néanmoins leur apprentissage après 18 ans.

C'est le cas d'Étienne de Sougdaïa qui, se rendant à Athènes, rencontra des « philosophes et des rhéteurs »[96]. P. Lemerle trouve cette mention « exceptionnelle et plus que suspecte »[97] mais ne l'explique pas ; peut-être faut-il y voir une simple référence au passé d'Athènes, connue dans l'Antiquité pour ses philosophes, et non une référence à une quelconque académie[98]. On pourra rattacher cette mention de l'enseignement antique à celle de la « grande maturité dans la pratique de la philosophie » dont fait preuve Georges d'Amastris une fois adulte[99].

Faut-il tirer de ces exemples l'idée d'une amélioration globale de l'éducation reçue par les hauts dignitaires de l'Église ? Dans l'Antiquité tardive, le niveau d'exigence de l'Église en matière d'éducation et de formation semblait moins élevé[100]. Le niveau a peut-être progressé, en lien avec l'amélioration générale de l'éducation et de la culture aux IXe-Xe siècles ;

---

92. LEMERLE, *Humanisme*, p. 243 ; *TIB* 4, p. 181-182.

93. LEMERLE, *Humanisme*, p. 243-244.

94. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 11, p. 48.

95. C'est le cas dans la *Vie* de Nicéphore de Milet : LEMERLE, *Humanisme*, p. 244-245.

96. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 75.

97. LEMERLE, *Humanisme*, p. 104.

98. On pense ici à l'Académie d'Athènes, qui disparaît au VIe siècle. Peut-être y a-t-il en revanche chez l'auteur une confusion, volontaire ou non, entre ces professeurs d'Athènes et le rétablissement par Bardas d'une université à Constantinople, à la Magnaure, vers 856-858 (*ibid.*, p. 158-160). L'hagiographe écrivant la *Vie* d'un saint local, il a tout le loisir d'inventer des épisodes de la vie de son héros pour plaire à un public qui ignore probablement tout des renouvellements institutionnels de l'enseignement à Constantinople.

99. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 9, p. 17 ; le terme employé (φιλοσοφίᾳ) renvoie plus vraisemblablement à la sagesse religieuse qu'à la philosophie à proprement parler.

100. RAPP, *Holy Bishops*, p. 178-183.

les évêques sont en tout cas mieux éduqués que le reste de la population, puisqu'ils maîtrisent l'écrit. Dans le détail cependant, la majorité des évêques nous reste inconnue ; les sources hagiographiques ne privilégient pas la formation, mais la vie sainte : puisque les qualités et vertus des héros sont généralement innées, point n'est besoin pour les auteurs d'insister sur ce qui conduit les saints vers leurs fonctions temporelles.

La formation ecclésiastique et le temps de l'ascèse monastique

La formation ecclésiastique est commune à une grande partie de l'épiscopat. Cela peut prendre plusieurs formes : une formation professionnelle auprès d'une autorité ecclésiastique, l'entrée dans la carrière ecclésiastique elle-même, enfin une période d'ascèse monastique largement mise en avant par la littérature hagiographique.

La formation professionnelle est assez peu attestée ; nous avons déjà mentionné l'expérience de Georges auprès de son oncle, l'évêque d'Amastris. L'expérience n'est pas vaine : Georges montre un grand intérêt pour l'organisation de l'Église, attitude qui faisait que, déjà, on le considérait prêtre avant la prêtrise[101]. Cette formation ne se déroule pas que dans la cité : Georges entreprend en effet au côté de son oncle un voyage dans la capitale au cours duquel il rencontre Taraise, encore *asèkrètis*. Le récit de ce voyage n'est cependant pas fait par l'hagiographe et ce n'est que par une allusion que l'on en prend connaissance[102].

L'entrée dans la carrière ecclésiastique consiste surtout à apprendre les qualités de bon gestionnaire et d'administrateur en occupant l'économat, souvent confié à des clercs[103]. Léon de Catane, originaire de Ravenne, s'occupe avant son épiscopat des biens de l'église situés à Catane[104], puisque l'Église de Ravenne possède des domaines en Sicile[105]. Le patriarche Tryphon charge Arsénios de Corcyre, revenu de son pèlerinage à Jérusalem et présent à Constantinople, du « soin des églises »[106], soit l'économat patriarcal[107].

---

101. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 9, p. 17 : « ἱερεὺς πρὸ τῆς ἱερωσύνης ».

102. *Ibid.*, c. 18, p. 30-31. Pour G. Da Costa-Louillet (*Saints de CP*, p. 484), « il semble bien que [le récit de ce voyage] soit une invention de l'auteur qui a voulu introduire ainsi dans son récit une nouvelle anecdote, prouvant une fois de plus que son héros, depuis sa jeunesse, était prédestiné ». Cependant, rien ne dit que cela ait été inventé (MALAMUT, *Sur la route*, p. 78-79).

103. M. KAPLAN, « The Evergetis *Hypotyposis* and the management of monastic estates in the eleventh century », dans *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism, Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium, 1-4 may 1992*, éd. M. MULLETT, A. KIRBY, Belfast, 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6), p. 103-123, ici p. 115-123. Il y a trois types de charges d'économe : celle des Églises cathédrales, celle des monastères et celle, spécifique, de Sainte-Sophie.

104. *Vie* de Léon de Catane, c. 2, p. 82.

105. PRIGENT, *Sicile*, vol. 1, p. 518-528, spéc. p. 522-523.

106. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 439.

Eustathe de Chytri fit de Dèmètrianos, après l'avoir ordonné prêtre, l'économe de l'Église[108]. Le développement que fait l'hagiographe à ce propos est intéressant. Il précise que la charge ne rapporte pas de salaire, ce qui ne peut se comprendre que du point de vue de l'esprit : si nous ne trouvons pas mention d'une rétribution financière de la charge, cela ne signifie pas qu'elle n'existait pas. Le seul salaire qui intéresse ici le héros – ou plutôt l'hagiographe – est celui des vertus spirituelles qu'il en tire. Dès lors, Dèmètrianos continue à vivre en ascète. Gestionnaire des biens de l'Église, il poursuit ses distributions aux pauvres, aux orphelins et aux veuves, donnant les biens qui lui avaient été confiés[109]. L'hagiographe mêlerait-il ici les vertus charitables du saint à la fonction d'économe ? Si l'Église doit faire œuvre de charité, on ne peut imaginer tous les biens de l'évêché donnés aux nécessiteux ; le discours de l'hagiographe doit donc être nuancé.

Par ailleurs, Dèmètrianos devient économe alors qu'il est encore jeune, ce qui ne correspond pas à ce que J. Darrouzès constate pour le XIIe siècle notamment[110]. Les vertus de saint de Dèmètrianos en feraient, d'après l'hagiographe, un homme précoce capable d'assumer une telle charge ; surtout, la taille probablement réduite des biens de l'Église de Chytri ne nécessitait sans doute pas une expérience poussée.

Cette formation ne se résume pas à la seule charge d'économe. Beaucoup de futurs évêques furent ordonnés diacres, assistant ainsi leur supérieur dans la célébration des offices ou la gestion de l'Église, en particulier auprès du patriarche à Constantinople. Aréthas, futur métropolite de Césarée, est qualifié de diacre dans un manuscrit de la fin du IXe siècle[111]. Cette fonction est rarement unique, malgré des contre-exemples[112]. Au tournant des VIIIe et IXe siècles, Ignace, ancien disciple de Taraise, est ordonné diacre par ce dernier, puis devient *skeuophylax* de la Grande Église sous le patriarcat de Nicéphore[113]. Pour le Xe siècle, en confrontant un sceau à la correspondance de Nicolas Mystikos, V. Laurent tente un rapprochement intéressant[114] : d'une part, le sceau du métropolite Stylianos de Sardes, qu'il date du

107. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 303-309.

108. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 8, p. 304.

109. *Ibid.*

110. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 305 : « la loi normale de l'avancement poussait au sommet de la hiérarchie administrative un personnage d'expérience et assez âgé ».

111. LEMERLE, *Humanisme*, p. 207.

112. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 277-278.

113. MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 23 ; PRATSCH, *Ignatios the Deacon*, p. 89 et suiv. ; EFTHYMIADIS, *Biography of Ignatios*, p. 279 et suiv.

114. LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. 262.

xe siècle[115] ; d'autre part, la mention d'un diacre nommé Stylianos, *skeuophylax* du patriarcat[116], c'est-à-dire responsable du bon déroulement des rituels liturgiques dans l'église, ce qui implique des capacités de gestion et d'organisation[117].

Le franchissement des étapes de la carrière ecclésiastique nécessitait une formation plurielle, juridique et théologique notamment. La fonction de *chartophylax*[118] fut occupée par plusieurs métropolites avant leur ordination épiscopale. Théodore de Nicée mentionne, au travers de ses lettres, sa fonction : il évoque les difficultés financières qu'il connaît du fait d'un traitement (συνήθεια) modeste[119] et va jusqu'à se plaindre auprès de l'empereur de l'avancement de certains de ses collègues alors même que son salaire ne semble pas avoir évolué[120]. Dans sa lettre de revendication à Constantin VII, Théodore devait être le porte-parole d'un groupe de fonctionnaires du clergé qui s'estimaient ainsi lésés[121] ; le ton incisif employé par Théodore lui valut d'être finalement renvoyé de sa charge[122].

Dans la littérature hagiographique, le passage par le monastère est un moment presque obligé de la carrière du saint : il correspond au temps de la renonciation à la vie du monde terrestre pour approcher au plus près le divin[123]. À nouveau, les sources donnent une image biaisée d'une réalité sans doute différente : les nombreux cas de moines ayant accédé à l'épiscopat concernent-ils tous les évêques de l'Empire ? Depuis le ve siècle, le monde monastique sert de vivier pour le recrutement épiscopal[124]. Néanmoins, toute

115. L 366.

116. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 37, p. 252-253 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 684 [759].

117. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 314-318. Ce serait ce même Stylianos qui serait devenu métropolite, destinataire de deux lettres du patriarche Nicolas conservées dans la correspondance de Syméon Magistros (*Lettres*, n° 42-43, p. 128-129).

118. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 19-28.

119. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 2, p. 267-268 et n. 9, p. 267, sur le terme συνήθεια. La fonction de *chartophylax* serait-elle mal considérée par la population de la capitale ? Alors qu'il se rend aux Saints-Apôtres, Théodore, avec son neveu et deux serviteurs, est attaqué par un petit groupe de voleurs, armés et ivres ; il a beau leur crier son nom et ses qualités, cela ne suffit pas à éloigner les malfrats ; leur chef l'accuse d'avoir volé l'argent impérial. Théodore n'en est pas moins roué de coups et laissé pour mort, avant que ses serviteurs ne parviennent à le ramener chez lui. Contrairement à ce que laisse penser Théodore, ce n'est pas à sa fonction que l'on s'en prend ici, mais bien à son argent ; dans une certaine mesure, cela relativise la mauvaise condition sociale dont il se plaint (*ibid.*, n° 3, p. 269-272).

120. *Ibid.*, n° 4, p. 273-274 ; PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά*, p. 88-89.

121. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 273, n. 16.

122. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 40, p. 307-309 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789g.

123. PRATSCH, *Topos*, p. 136-146.

124. KAPLAN, *Moines et clergé*, p. 294.

généralisation serait probablement abusive, certains évêques n'ayant peut-être jamais séjourné au monastère aussi longtemps que le laisse penser l'hagiographie[125]. D'autres n'y seraient jamais allés si l'on en croit les *Vies* de Léon de Catane, Jean de Gotthie et Euthyme de Sardes.

La formation du futur évêque repose sur l'acquisition de bien des vertus. Jean Damascène, dans le panégyrique qu'il consacre au début du VIIIe siècle à Jean Chrysostome, insiste sur les qualités de bon gestionnaire et de moine accompli que doit posséder tout évêque[126]. Ce discours se retrouve dans les *Vies* épiscopales pour lesquelles les fonctions temporelles de l'évêque et la volonté de tourner sa vie vers Dieu et la contemplation ne sont pas incompatibles. C'est souvent dans l'exercice de leurs fonctions temporelles que les héros des *Vies* acquièrent leur sainteté.

Dans la plupart des cas, la vie monastique précède la carrière épiscopale. Pour le saint évêque, le temps monastique suit l'enfance ou la formation scolaire : Étienne de Sougdaïa et Georges de Mytilène deviennent moines à 18 ans[127], Georges d'Amastris après sa formation chez son oncle[128], Théophylacte de Nicomédie et Michel de Synada dans le monastère fondé par Taraise[129]. Dans bien des cas, on connaît mal la chronologie des *Vies* et l'on sait simplement que l'ascèse précède l'épiscopat. Eustathe fut ainsi moine avant de devenir archevêque de Kios en Bithynie[130], et Athanase le fut à Patras avant de recevoir le siège de Méthonè[131] ; Dèmètrianos de Chytri, devenu veuf, se consacra à Dieu[132], et Pierre passa une partie de sa vie au monastère avant de devenir évêque d'Argos[133].

Cette période monastique facilite l'accès à de hautes charges. Le patriarche Antoine Kassimatas, ancien moine et higoumène du monastère Τὰ μητροπολιτῶν, devint évêque de Sylaion (Pamphylie) avant d'être promu au patriarcat en 821[134]. Achillas, moine puis higoumène de Stoudios en 858, est promu à Nacoleia en 863[135]. Théodore Sandabarènos, également venu de

125. MOULET, *Évêques et moines*, p. 41-49.

126. Jean Damascène, *Panégyrique de Jean Chrysostome*, p. 363-364 (trad. p. 101-103).

127. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 74 ; *Vie* de Georges de Mytilène, c. 2, p. 34.

128. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 10-14, p. 18-25.

129. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 5-6, p. 73-74, et *Vie* anonyme, c. 3, p. 173-174.

130. *Vie* d'Eustathe de Kios, col. 569[30]-570.

131. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 5, p. 48.

132. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4-5, p. 302.

133. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 5-6, p. 234-236.

134. *Scriptor Incertus*, p. 350-355 ; voir LEMERLE, *Humanisme*, p. 140-141 ; sur le monastère, JANIN, *Églises et monastères*, p. 197.

135. *Vie* de Nicolas Stoudite, col. 912B = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 480a.

Stoudios, proche de Basile Ier et de Phôtios, devient métropolite d'Euchaïta sur décision du patriarche, qui érige le siège en métropole à son profit[136].

Le schéma mis en avant par A. Kazhdan selon qui, au IXe siècle, le modèle cénobitique domine au détriment du modèle érémitique de l'ascèse[137], mérite quelques nuances : l'on voit par exemple Syméon de Lesbos imiter au IXe siècle son homonyme du Ve siècle en devenant stylite[138]. Il en va de même pour les évêques : Étienne de Sougdaïa, Georges d'Amastris et Georges de Mytilène sont pendant un temps ermites[139].

Le temps monastique participe de la formation du futur évêque par l'acquisition des vertus mais aussi par la gestion des monastères, puisque certains en sont les économes. À Lesbos, sous le règne de Michel II, Syméon est exilé, laissant sur l'île son frère Georges s'occuper du monastère et des biens que l'Église possédait dans le thème des Thracésiens[140] : c'est par l'expérience que Georges se forme à la gestion des biens ecclésiastiques.

Tous les moines ne cèdent cependant pas à l'appel épiscopal, certains restant insensibles à toute offre d'une charge ecclésiastique. Platon de Sakkoudion, après avoir refusé la direction d'un monastère de la capitale, refuse le siège de Nicomédie[141]. Au Xe siècle, Nil refuse l'épiscopat de Rossano, sa ville d'origine[142]. Pour les hagiographes, c'est une façon de mettre en avant l'humilité du héros, tout comme la supériorité du monachisme ; dans la pratique, des conflits latents avec l'institution ecclésiastique peuvent expliquer ce choix, ou simplement le refus d'exercer une charge temporelle au bénéfice d'une vie tournée vers Dieu.

Des carrières laïques

Tous les futurs évêques ne mènent pas qu'une carrière ecclésiastique ou monastique ; l'accès à des carrières laïques est certain bien que peu attesté dans des sources qui privilégient, peut-être en déformant la réalité, le

---

136. *Ibid.*, n° 558 [527].

137. Kazhdan, *Hermitic*.

138. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 10, p. 220-221. C'est d'ailleurs comme stylite que Syméon est inscrit dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 53[132].

139. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 1, p. 75 ; *Vie* de Georges d'Amastris, c. 10, p. 18 ; *Vie* de Georges de Mytilène, c. 3, p. 34-35.

140. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 17-18, p. 230-233.

141. *Vie* de Platon du Sakkoudion, c. 19, col. 8+21BC.

142. *Vie* de Nil de Rossano, c. 68, p. 108-109.

modèle ecclésiastique. On connaît ainsi quelques exemples de carrières laïques entreprises par de futurs évêques[143].

À la fin du VIII[e] siècle, Théophylacte et Michel, laïcs, deviennent les secrétaires du *prôtoasèkrètis* Taraise, initiés dès lors à la gestion de l'administration centrale de l'Empire[144]. C'est dans un second temps que les deux laïcs furent chargés du monastère fondé par Taraise sur la rive européenne du Bosphore[145] : les deux hommes ajoutent à leurs compétences administratives les vertus monastiques pendant leur séjour dans la fondation patriarcale[146]. Dans un troisième temps, ils furent choisis par Taraise pour devenir métropolites, le premier à Nicomédie, le second à Synada[147].

Au milieu du IX[e] siècle, la carrière de Léon le Mathématicien est fulgurante. « Première figure d'un véritable "homme de la Renaissance" »[148], Léon est un autodidacte qui a acquis de nombreuses connaissances dans tous les domaines. Sa notoriété parvient jusqu'au khalife Al-Ma'mūn[149] et à l'empereur Théophile ; pendant près d'une vingtaine d'années, il enseigne à Constantinople, d'abord à titre privé puis aux frais de l'État[150]. Son haut niveau de culture, sa proximité à l'empereur et sa relation de parenté avec le patriarche Jean Grammatikos, dont il était le cousin, le conduisirent à être désigné en 840 métropolite de Thessalonique[151]. D'après Théophane

---

143. Le cas est bien connu pour les patriarches, puisque Taraise, Nicéphore et Phôtios firent une carrière laïque avant leur ordination ; dans les décennies qui suivent, ce sont plutôt des moines qui devinrent patriarches.

144. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 2, p. 71-72 et c. 5, p. 73-74 et *Vie* anonyme, c. 2, p. 173.

145. On ignore si le monastère fut fondé avant ou après l'accession de Taraise au patriarcat le 25 décembre 784 ; les *Vies* de Taraise et de Théophylacte semblent placer la construction du monastère après 784 ; pour J. Thomas (*Private Religious Foundations*, p. 124), cette construction est antérieure ; voir JANIN, *Églises et monastères*, p. 481-482.

146. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 5, p. 73-74.

147. Michel est déjà évêque de Synada en 787 puisqu'il signe les actes de Nicée II (MANSI XII, col. 994C ; XIII, col. 137A 189B, 381E, 365C) ; en revanche, Théophylacte est consacré métropolite plus tard, puisque c'est Pierre qui signe les actes de Nicée II (PMBZ 6030 et PBE Petros 29).

148. LEMERLE, *Humanisme*, p. 148 ; sur Léon, *ibid.*, p. 148-176, et PMBZ 4440 et PBE Leo 19.

149. Le manuscrit du Skylitzès contient une représentation de l'envoi d'une lettre du khalife à Léon : Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 75[r] (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 183).

150. Sur sa carrière, LEMERLE, *Humanisme*, p. 149-154 ; C. ANGELIDI, « Le séjour de Léon le Mathématicien à Andros : réalité ou confusion ? », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 1-7, ici p. 2.

151. La relation de parenté entre Léon et Jean n'est pas sûre ; peut-être étaient-ils neveu et oncle (MALAMUT, *Thessalonique*, p. 187). Néanmoins, étant de la même génération, ils étaient plus vraisemblablement cousins, ainsi que le laisse supposer Théophane Continué (IV, 26, p. 185) ; Skylitzès (*Synopsis*, p. 101) fait du patriarche son oncle, ce qui semble peu probable ; voir LAURENT, *Homélie*, p. 284, n. 11.

Continué, Léon jouit là d'un certain succès auprès de son troupeau[152], pour avoir notamment accompli un miracle. Alors qu'une sécheresse frappait la ville et sa région, empêchant toute récolte et entraînant une famine, Léon, par ses connaissances en astronomie, indiqua à la population le moment propice pour ensemencer les terres ; la récolte fut alors abondante pour plusieurs années[153]. Dans ce récit, rien de divin : le miracle est d'abord le résultat des connaissances scientifiques de Léon et non d'une intervention divine ou de quelconques pratiques magiques[154]. Si les sources n'insistent pas sur l'iconoclasme de Léon[155], elles insistent en revanche sur les liens qui l'unissent à Théophile et Jean Grammatikos : nommé à son siège par un empereur et un patriarche iconoclastes, Léon en subit en 843 les conséquences en étant déposé[156] ; il est alors remplacé par Antoine, parent de Théodora de Thessalonique. Léon revint à Constantinople, où il fut placé, une dizaine d'années plus tard, à la tête de l'école de philosophie par Bardas ; on ignore son parcours entre 843 et, au plus tôt, 855[157].

Conditions d'accès à l'épiscopat

Les conditions d'accès au sacerdoce sont exigeantes : dans l'esprit des prescriptions de Paul, l'impétrant doit être irréprochable. Dès lors, « l'accès au sacerdoce exige du candidat des aptitudes physiques et intellectuelles ainsi que des qualités morales et spirituelles dont l'absence éventuelle crée des empêchements pour la collation des saints-ordres »[158]. Ces conditions sont d'abord définies par les canons, auxquels s'ajoutent des conditions socio-culturelles. De plus, l'accès à certains sièges élevés de la hiérarchie tient aux réseaux familiaux et/ou de relations ; la naissance n'est pas absente des conditions du recrutement du corps épiscopal.

Le capital culturel des évêques

Y a-t-il un niveau culturel requis pour accéder à l'épiscopat ? Les novelles de Justinien précisaient au VIe siècle que le futur évêque devait savoir lire et

152. On possède également le texte d'une homélie prononcée par Léon alors qu'il était métropolite (voir *infra*, p. 365). Sur sa popularité, MALAMUT, *Thessalonique*, p. 187.

153. Le « miracle » est rapporté par Théophane Continué, IV, 29, p. 191 ; voir MAGDALINO, *Occult science and imperial power*, p. 124-125.

154. LEMERLE, *Humanisme*, p. 156.

155. Il n'a d'ailleurs pas été victime d'une *damnatio memoriae*, puisque son nom apparaît dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 114[5].

156. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 423.

157. LEMERLE, *Humanisme*, p. 158-160.

158. L'HUILLIER, *Conditions canoniques*, p. 88-89.

écrire, ainsi qu'avoir quelque connaissance de la doctrine et des canons[159]. Le concile de Nicée II rappelle la nécessité pour l'évêque de connaître le psautier afin d'instruire et former les clercs qui dépendent de son autorité[160]. L'exigence morale d'une foi droite et orthodoxe est évidente[161].

Il semble dans un premier temps que les connaissances de l'impétrant soient examinées par ses supérieurs. Dans une lettre envoyée au métropolite de Nicomédie, Ignace le Diacre recommande un moine de son monastère pour l'obtention d'un évêché bithynien. Ignace demande à son collègue d'évaluer le mérite du moine pour ce poste. C'est l'ancien métropolite de Nicée qui s'exprime ici : au supérieur de vérifier les capacités des candidats à l'épiscopat. Le moine, s'il en est jugé digne, peut accéder à un siège mais, s'il ne poursuit que l'honneur et non la fonction, il se verra repoussé[162]. Ignace précise par ailleurs qu'aucun argent ne sera versé ; l'examen du candidat pourrait n'être donc que purement formel en cas de versement d'argent[163]. Les deux éléments ne s'excluent sans doute pas mutuellement : le recrutement d'un homme peu capable n'est une garantie ni pour le supérieur du futur évêque ni pour le peuple.

Dès lors sont jugées les qualités morales du moine ainsi que ses capacités intellectuelles et culturelles à assumer une telle fonction. Les Pères de Nicée II rappellent à ce propos aux métropolites qu'ils doivent examiner soigneusement les candidats à l'épiscopat pour apprécier leur connaissance des canons et des Saintes Écritures[164]. Ce sont également les vertus morales et l'attitude de Théophane Graptos qui sont jugées par le synode de Constantinople en 843 quand Méthode veut le nommer à Nicée[165]. Les prélats

---

159. Justinien, *Nov.* 123-1, p. 594-595 ; 137-2, p. 696-697 ; voir FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 488-489.

160. Concile de Nicée II, canon 2, *COD*, p. 319-320.

161. Justinien, *Nov.*, 123-12, p. 604 = *Basiliques* III, I, c. 24, p. 92. Le niveau culturel de l'épiscopat est donc lié à sa formation mais est aussi déterminé par son statut social et sa naissance (RAPP, *Holy Bishops*, p. 182 ; P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON, *La Reproduction...*, *op. cit.*, p. 89-90).

162. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 49, p. 126-128.

163. KAPLAN, *Évêque*, p. 186-187 ; sur ces points, *infra*, p. 269-271.

164. Concile de Nicée II, canon 2, *COD*, p. 319-320.

165. *Vie* de Michel le Syncelle, c. 29, p. 108-110 : « [Méthode] désigna le très sage et grand Théophane métropolite de la très sainte Église de Nicée [...]. Quand il était sur le point d'être désigné, quelques-uns des évêques dirent au saint Méthode qu'il n'était pas convenable qu'il devienne évêque car aucun témoin de son pays n'était là [pour témoigner de lui], disant "Nous ne savons rien de lui, de sa conduite ni de son attitude [avant 843]". Cependant, Méthode, le grand champion de la piété, leur répondit : "Croyez-moi, pères, je n'ai pas eu l'intention de l'honorer d'une charge si haute, mais les marques de son visage, les afflictions de son dos ainsi que la réclusion pendant de nombreuses années en exil et en prison me conduisent, même si je n'avais pas voulu ni désiré ceci, à le juger digne de cette ordination et de ce trône élevé" [...] » (« Τὸν δὲ πάνσοφον καὶ μέγαν Θεοφάνην μητροπολίτην κεχειροτόνηκεν τῆς κατὰ Νίκαιαν ἁγιωτάτης ἐκκλησίας (...) Ἐν δὲ τῷ μέλλειν τοῦτον

requièrent la présence de témoins pour attester les vertus de Théophane : sa conduite à l'égard des images est inconnue[166]. Le candidat n'échapperait donc pas à un examen en bonne et due forme mais Méthode évite la procédure : c'est une révélation divine qui a justifié son choix de placer sur le siège de Nicée ce héros et confesseur de la lutte contre l'iconoclasme[167]. De ce cas ressortirait l'idée selon laquelle la présence de témoins ou d'une partie du clergé de la ville concernée serait indispensable pour l'examen d'un candidat en vertu de la tradition d'élection *a clero et populo* de l'évêque ; rares sont pourtant les sources à en faire mention.

Le capital culturel de l'épiscopat peut être apprécié de bien des façons. De nombreux évêques prirent le calame pour écrire des *Vies*, des récits édifiants ou des traités d'ecclésiologie qui montrent une certaine culture. Les évêques hagiographes montrent souvent une connaissance poussée de la langue comme de la culture scripturaire, à l'image de Constantin de Tios, auteur de l'histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine[168], d'Ignace le Diacre, de Pierre d'Argos ou de Théophane de Césarée, auteur d'un éloge de Théodore Graptos[169]. Les récits de Paul de Monemvasie au Xe siècle sont directement liés à sa fonction épiscopale, à son rôle d'enseignant et de guide pour ses fidèles. Certains furent de grands érudits : Aréthas de Césarée, au Xe siècle, fut un grand éditeur et collectionneur de livres et l'auteur d'œuvres théologiques[170] ; Alexandre de Nicée, après les vicissitudes qui le conduisirent à être déposé, devint professeur de rhétorique à Constantinople[171].

Ces exemples aux IXe-Xe siècles attestent-ils d'un (très) bon niveau culturel de l'épiscopat ? L'amélioration du niveau intellectuel et culturel des

---

χειροτονεῖσθαι τινὲς τῶν ἀρχιερέων πρὸς τὸν ἅγιον Μεθόδιον οὑτωσὶ λέλεχαν, ὡς ὅτι οὐκ ὀφείλει τῆς τοιαύτης ἐντὸς γενέσθαι ἀρχιερωσύνης, μὴ ὄντων τῶν τοιούτων μαρτύρων ἐκ τῆς αὐτῆς γῆς· "Ἡμεῖς γὰρ τὰ κατ' αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ πολιτείαν καὶ ἀναστροφὴν οὐ γινώσκομεν." Ὅθεν πρὸς αὐτοὺς ὁ μέγας τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστὴς Μεθόδιος ἀποκριθεὶς ἔφη· "Πιστεύσατέ μοι, πατέρες, οὔτε ἐγὼ βουλῆς εἶχον τοῦτον χειροτονίας τοιαύτης μεγίστης ἀξιῶσαι, ἀλλ' ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ γραμμὴ καὶ αἱ τοῦ νώτου μάστιγες καὶ ἡ ἐν τῇ ὑπερορίᾳ καὶ φρουρᾷ πολυετὴς κάθειρξις καὶ ἄκοντά με καὶ μὴ βουλόμενον ἕλκει τοῦτον χειροτονίας καὶ μεγίστου θρόνου ἄξιον κρῖναι" » = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 422b).

166. En réalité, il semble que ce soit plutôt l'attitude de Théophane en Palestine, avant son arrivée à Constantinople, qui est en cause ici ; avec son frère Théodore et Michel le Syncelle, les trois hommes étaient en conflit avec le patriarche Thomas de Jérusalem avant de quitter la Palestine vers 813 ; voir M.-F. AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène », *TM* 12, 1994, p. 188-218, notamment p. 210-211.

167. KAPLAN, *Évêque*, p. 187-188.

168. Sur Constantin, PMBZ 3878 (abs. PBE) et F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*, Bruxelles, 1965 (Subs. Hag. 41), p. 81-83.

169. FEATHERSTONE, *Theodore Graptos*, p. 94-95.

170. LEMERLE, *Humanisme*, p. 205-241.

171. PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 271-277.

gouvernants et fonctionnaires mise en avant par P. Lemerle pour cette période concerne également les hauts dignitaires du clergé. La concomitance de ce niveau de connaissances, relativement poussées, avec les nombreuses mentions de livres échangés entre évêques ou entre évêques et laïcs dans les correspondances n'est peut-être pas que fortuite.

Tous ces livres échangés, comme cadeaux ou prêts, ne sont pourtant pas toujours des ouvrages d'érudition. Ignace le Diacre a ainsi envoyé à son ami *asèkrètis* Théophane un petit livre de proverbes séculiers qu'il a, semble-t-il, lui-même rassemblés[172]. Au Xe siècle, Théodore Daphnopatès envoie à Philètos de Synada l'éloge d'un martyr pour qui le métropolite a une dévotion particulière[173].

Deux lettres d'Ignace le Diacre concernent une même affaire après 843[174]. Ignace avait hérité de son frère aîné un manuscrit des Évangiles qu'il avait ensuite prêté à l'*asèkrètis* Étienne[175]. Celui-ci avait passé le volume à Michel de Synada, qui l'a conservé jusqu'à sa mort. Ce fut ensuite à l'évêque de Hiérapolis[176] que l'ouvrage passa, mais il refusa de le rendre. Ignace écrit ainsi à Théophile et Méthode pour qu'ils l'aident à récupérer son bien, objet de culture mais qui le rattache également à son frère décédé, qui l'avait élevé après la mort de leurs parents. Pourquoi un tel engouement pour cet ouvrage ? Peut-être était-il de belle facture ; l'*asèkrètis* Étienne l'avait en tout cas demandé à Ignace pour faire la correction ou la collation de son propre exemplaire. Le fait qu'un évêque possède un exemplaire des Évangiles n'est en rien surprenant ; en revanche, le fait que celui-ci passe ainsi de main en main, l'évêque de Hiérapolis souhaitant même, selon Ignace, l'emporter avec lui dans la tombe, indique qu'il devait s'agir d'un bel exemplaire.

La circulation et l'échange de livres sont courants : le Professeur anonyme du Xe siècle réclame à Nicéphore de Philippoupolis (Thrace) le sou d'or qui manquait lors de sa dernière commande de livres, peut-être copiés par le professeur ou que celui-ci achetait et revendait pour des provinciaux qui ne pouvaient se les procurer autrement[177].

Dans sa correspondance, Syméon Magistros réclame au métropolite Nicétas de Smyrne deux manuscrits : celui des lettres de Basile de Césarée et

---

172. Ignace le Diacre, *Lettres*, no 50, p. 128.

173. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, no 29, p. 22 et p. 191. Les éditeurs ont émis deux hypothèses à ce propos : il pourrait s'agir de saint Georges, dont on possède un éloge par Daphnopatès, ou de saint Trophimos, martyr célébré à Synada.

174. Ignace le Diacre, *Lettres*, no 53-54, p. 132-136 ; la première est envoyée à Théophile, diacre et protonotaire (PMBZ 8213 et PBE Theophilos 57), la seconde au patriarche Méthode.

175. PMBE 7034 (abs. PBE) ; Étienne est également le correspondant de Théodore Stoudite (*Lettres*, nos 5 et 419, p. 18-21 et p. 586-588).

176. PMBZ 11625 (abs. PBE) ; pour les éditeurs, il s'agit de Hiérapolis de Phrygie Pakatianè et non de Phrygie Saloutaria (MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 200).

177. Professeur Anonyme, *Lettres*, no 63 (62), p. 57 ; voir LEMERLE, *Humanisme*, p. 248.

un exemplaire de l'Octateuque[178], que Syméon reçoit, semble-t-il, trop tard. On ignore cependant l'usage qu'il en aurait fait et ce qui pourrait expliquer cette échéance rappelée dans la lettre ; serait-ce pour un cadeau ou un événement exceptionnel ? En tout cas, on connaît peu de manuscrits de l'Octateuque[179] ; la commande d'un tel manuscrit est aussi remarquable que mystérieuse. En effet, pourquoi Syméon s'adresse-t-il au métropolite de Smyrne ? On connaît un manuscrit de l'Octateuque réalisé à Constantinople au XII[e] siècle et longtemps conservé à Smyrne jusqu'au premier tiers du XX[e] siècle[180], servant peut-être d'exemple pour la copie d'autres manuscrits ; la métropole de Smyrne aurait-elle pu accueillir un centre important de copie de manuscrits, ou ses copieurs et enlumineurs étaient-ils fameux ? La demande de Syméon est d'autant plus surprenante que les ouvrages qu'il souhaite devaient être disponibles à Constantinople.

Enfin, il faut signaler que ce ne sont pas toujours des livres qui sont échangés dans les correspondances, mais aussi des propos d'un niveau particulièrement élevé. Au X[e] siècle, les lettres de Nicétas Magistros démontrent un très haut niveau de connaissances, en particulier classiques, ce qui suppose une formation poussée[181]. Plusieurs lettres à différents métropolites[182] laissent penser que les destinataires sont également capables d'en saisir la finesse et la qualité intellectuelle. Parmi ses correspondants, on ne s'étonnera pas de trouver Alexandre de Nicée, particulièrement versé dans l'art de la rhétorique et du langage ; les deux hommes échangèrent un grand nombre de livres, notamment de Démosthène.

Le capital culturel des évêques ne s'évalue pas qu'en matière de sciences religieuses, de rhétorique ou de langage : l'acquisition des matières du *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique et astronomie) sert également la formation et les connaissances des évêques.

À la fin du X[e] siècle, Étienne de Nicomédie est ainsi versé dans l'astronomie[183]. Léon le Diacre, dans son *Histoire*, rapporte un étrange présage sous le règne de Jean Tzismikès. Intrigué par le passage d'une comète, l'empereur fit appel à des hommes exercés à l'observation des astres

178. Syméon Magistros, *Lettres*, n° 90, p. 151-152.

179. Cinq manuscrits de l'Octateuque sont particulièrement bien connus, tous datés des XI[e]-XIII[e] siècles ; voir J. LOWDEN, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, University Park, 1992, p. 2.

180. *Ibid.*, p. 15-21, spéc. p. 18.

181. WESTERINK, *Nicétas*, p. 21-46 sur l'auteur et son œuvre.

182. Nicétas Magistros, *Lettres*, n° 8, p. 71-73, n° 9, p. 75-79, et n° 23, p. 111-117.

183. Sur ce personnage, HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. LI-LVI, et MOULET, *Évêques et moines*, p. 56 ; sur sa carrière, *infra*, p. 326-328.

pour les interpréter[184], parmi lesquels Étienne de Nicomédie qui, d'après Léon, était l'un des hommes les plus sages de son temps. Accompagné du logothète Syméon, Étienne interpréta le passage de la comète comme un signe favorable pour l'empereur[185]. Au XI[e] siècle, Nicétas Stéthatos dresse le portrait d'un homme d'une science peu commune et doué d'un grand sens de la rhétorique[186]. On ignore cependant tout de la formation d'Étienne ; on sait en revanche que, depuis le IX[e] siècle, les manuscrits d'astronomie et d'astrologie s'étaient multipliés et, qu'au XI[e] siècle, l'astronomie byzantine connaît un nouvel élan imputable à l'apport arabe[187]. Étienne aurait-il bénéficié de la diffusion de ces connaissances ?

Médecin de l'âme, l'évêque peut-il être aussi médecin du corps ? Quelques sources attestent les connaissances médicales de certains évêques[188]. À nouveau se pose la question de l'acquisition de ces connaissances. De nombreux monastères ont accueilli en leur sein des établissements hospitaliers plus ou moins développés[189], où les évêques ont pu acquérir ces connaissances médicales. L'existence d'hôpitaux non monastiques atteste également un enseignement promulgué dans ces établissements dès le VI[e] siècle[190], associant à la pratique médicale une formation théorique et livresque[191].

La *Vie* de Pierre d'Atroa rapporte qu'à Saint-Zacharie[192], le saint soigne, avec un évêque nommé Jean et venu de Chypre[193], un enfant rachitique[194]. L'auteur de la *Vie* précise que l'évêque se tenait au service du saint ; il ne devait donc plus occuper de fonction épiscopale mais était devenu moine, peut-être compétent en matière médicale.

---

184. En 907-908 déjà, Léon VI avait fait appel à Pantaléon de Synada pour interpréter une éclipse de lune : Théophane Continué, VI, 30, p. 376 ; MAGDALINO, *Occult science and imperial power*, p. 126.

185. Léon le Diacre, *Histoire*, X, c. 6, p. 168-169 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 317 ; voir MAGDALINO, *Astrologues*, p. 83 ; ID., *Occult science and imperial power*, p. 136.

186. ID., *Astrologues*, p. 89. Sur Étienne et Syméon : MOULET, *Évêques et moines*, p. 56-57.

187. A. THION, « L'astronomie byzantine (du V[e] au XV[e] siècle) », *Byz.* 51, 1981, p. 603-624, ici p. 609-612.

188. C'est aussi le cas des patriarches : ainsi, Sisinnios (996-998) excellait dans l'art médical (Skylitzès, *Synopsis*, p. 340).

189. MILLER, *Birth of the Hospital*, p. 132-136 ; voir également D. CONSTANTELOS, « Physicians-priests in the medieval Greek Church », *GOTR* 12, 1966-1967, p. 141-153.

190. *Ibid.*, p. 157-158.

191. J. DUFFY, « Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries : aspects of teaching and practice », *DOP* 38, 1984, p. 21-27, ici p. 23.

192. Sur le Mont Olympe : JANIN, *Grands centres*, p. 151 ; AUZÉPY, *Monastères*, p. 442-443.

193. PMBZ 3237 et PBE Ioannes 96.

194. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 51, p. 169-171.

La *Vie* de Nikôn le Métanoéïte rapporte le cas d'une opposition entre évêques et moines[195]. Le récit concerne un stratège qui devint fou et empli de haine, notamment à l'encontre de Nikôn, ce qui lui causa une paralysie complète des muscles :

> [Le stratège] fut emmené dans l'église cathédrale, affligé d'une douleur aiguë et pesante, pleurant lamentablement et pensant que la mort pouvait être un bienfait. Il demanda les meilleurs soins des médecins et tout ce qu'ils lui apportèrent fut inefficace contre sa souffrance et ils semblaient vidés de tout espoir et perdaient du temps. L'évêque demanda la raison pour laquelle la maladie l'avait soudainement touché – car lui-même était particulièrement exercé à l'art de la médecine. Et il considérait à contrecœur les actes audacieux du saint homme et, précisément et fidèlement, leur attribua la cause de cette attaque. Et quand l'évêque eut entendu ces choses, il le censura fermement. Ensuite, en bon conseiller, il lui conseilla de renoncer à sa fierté et recommanda de rappeler, en suppliant, le saint et lui demander pardon pour ce qu'il avait fait. Car l'évêque savait d'où venait la véritable aide. Et lui, mettant immédiatement de côté la fierté et la hardiesse de son pouvoir officiel, appela le saint homme en le suppliant avec l'aide d'hommes pieux. Le saint, ne considérant pas toute l'arrogance et l'insolence qui s'étaient abattues sur lui, vint à lui plus vite que l'éclair, car par la supériorité de sa vertu, il avait appris à supporter la violence, c'est-à-dire endurer le mal et pardonner les dettes, et plus encore à rendre avec bonté à celui qui lui avait causé du chagrin. Quand le stratège le vit, il s'humilia immédiatement devant lui et tomba à ses pieds [...][196].

195. MOULET, *Évêques et moines*, p. 67-68.

196. *Vie* de Nikôn le Métanoeite, c. 39, p. 135-138 : « καὶ [...] ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐκομίζετο, ὀξείαις καὶ βαρείαις ταῖς ἀλγηδόσι βαλλόμενος καὶ οἰκτρῶς οἰμώζων καὶ τὸν θάνατον ἐν εὐεργεσίας μέρει ἡγούμενος. Ὡς δὲ πολλῆς ἦν τῆς ἐκ τῶν ἰατρῶν ἐπιμελείας ἀξιούμενος καὶ δεύτερα πάντα τὰ προσαγόμενα τοῦ πάθους ἠλέγχετο καὶ κενὴ ὡρᾶτο ἡ ἐξ ἐκείνων ἐλπὶς καὶ ματαία τριβή, ἤρετο ὁ ἐπίσκοπος τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἡ νόσος αὐτῷ ἀθρόως ἐνέσκηψεν· ἦν γὰρ καὶ αὐτὸς εἰς ἄκρον τὰ τῆς ἰατρικῆς τέχνης ἐξησκημένος. Ὁ δὲ καὶ ἄκων ἐξήγγελλε τὰ εἰς τὸν ἅγιον τολμηθέντα καὶ τούτοις ἦν ἐπιγράφων τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιφορᾶς ἀπλανῶς καὶ φιλαλήθως. Ὡς γοῦν ἤκουσεν ὁ ἐπίσκοπος ταῦτα, κατέγνω μὲν αὐτοῦ οὐ μετρίως, εἶτα καὶ σύμβουλος ἀγαθὸς γενόμενος, τὸ πολὺ τοῦ τύφου ἀποβαλέσθαι ξυνεβούλευε, καὶ τὸν ὅσιον ἱκετικῶς παρῄνει μετακαλέσασθαι καὶ συγγνώμην αἰτήσασθαι ἐφ' οἷς δέδρακεν· ἔγνω γὰρ ὁ ἐπίσκοπος, ὅθεν ἥξει ἡ ἀψευδὴς βοήθεια. Ὁ δὲ, παραχρῆμα καὶ τὸν τῦφον καὶ τὸ τῆς ἀρχικῆς ἐξουσίας θράσος ἀπορρίψας, ἱκετικῶς δι' ἀνδρῶν εὐλαβῶν μετεκαλεῖτο τὸν ἅγιον. Καὶ ὃς μηδὲν ὅλως διαμνημονεύσας τῆς εἰς αὐτὸν γενομένης ὕβρεως καὶ παροινίας, θᾶττον ἢ λόγος πρὸς αὐτὸν παρεγένετο. Λίαν γὰρ ἦν μεμυημένος τῷ περιόντι τῆς ἀρετῆς, ὥσπερ τὰς ὕβρεις φέρειν, οὕτω δὴ καὶ ἀνεξικακεῖν καὶ τὰ ὀφλήματα ἀφιέναι, μᾶλλον δὲ καὶ ἀγαθοῖς ἀμείβεσθαι τὸν λελυπηκότα. Τοῦτον ὁ στρατηγὸς θεασάμενος, εὐθὺς ἑαυτὸν ταπεινοῖ καὶ τοῖς ποσὶν ἐκείνου προσπίπτει. »

Pourquoi l'homme est-il conduit à l'église cathédrale de la cité ? C'est sans doute là, dans l'entourage du clergé de la cité, que se trouve un hôpital ou, plus vraisemblablement, un établissement capable d'accueillir et de soigner des malades. L'hagiographe précise que l'évêque possède des connaissances médicales ; mais au-delà de ces compétences techniques, il met surtout en avant la capacité de l'évêque à être un bon pasteur pour le malade : connaissant son véritable mal, il le contraint à se repentir pour être guéri, la guérison du corps étant liée à celle de l'âme. C'est néanmoins le saint qui guérit finalement le stratège : l'évêque, malgré ses connaissances, n'est qu'un intermédiaire[197].

L'acquisition de ce capital culturel est liée à la formation du futur évêque comme à son milieu social ; elle nous échappe pourtant en grande partie. Des connaissances poussées ne sont pas nécessaires pour accéder à l'épiscopat. La possession d'un savoir encyclopédique, certes utile au gouvernement des âmes et des corps, ne relève pas de la condition *sine qua non* de l'accès à l'épiscopat. Au IXe siècle, dans son traité sur l'élection des évêques, Euthyme de Sardes précise qu'un candidat ne doit pas être préféré en raison de sa culture à un autre qui l'emporterait par sa conduite[198]. En revanche, l'abandon de la vie laïque antérieure, et plus précisément de sa vie familiale, est un préalable nécessaire à toute entrée dans le sacerdoce.

L'abandon de la vie laïque pré-épiscopale

La législation ecclésiastique crée en matière de vie familiale une distinction entre les ordres mineurs et majeurs du clergé ; ainsi sont interdits de mariage après leur ordination les clercs du sanctuaire, sous-diacre, diacre, prêtre et évêque[199]. Si l'impétrant est déjà marié, seul l'évêque doit abandonner son épouse, les autres pouvant rester mariés[200]. Au VIIe siècle, le concile in Trullo rappelle qu'aucun évêque ne doit cohabiter avec son ex-épouse[201]. Le concile justifie cette interdiction par le rôle de modèle social que joue l'évêque : l'évêque doit se consacrer au peuple, non à lui-même.

La séparation de l'évêque et de sa femme nécessite, au mieux, un commun accord : le canon 48 du concile in Trullo n'envisage pas d'autre

---

197. Les capacités de guérison du saint relèvent du *topos* (PRATSCH, *Topos*, p. 228-244), de même que la délivrance d'une personne possédée par le démon (*ibid.*, p. 244-247).

198. Euthyme de Sardes, *Sur les élections épiscopales*, p. 110-112.

199. J. DAUVILLIER, C. DE CLERCQ, *Le Mariage en droit canonique oriental*, Paris, 1936, p. 171-172.

200. Concile in Trullo, canon 13, *COD*, p. 239-240 ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 246. Sur la question du célibat et les canons cités ici, P. L'HUILLIER, « Episcopal celibacy in the orthodox tradition », *St Vladimir's Theological Quaterly* 35, fasc. 2-3, 1991, p. 271-300.

201. Concile in Trullo, canon 12, *COD*, p. 238.

possibilité, si bien qu'il faut imaginer une réclusion forcée au monastère pour l'épouse qui refuserait de divorcer[202]. La loi civile n'autorise d'ailleurs le divorce qu'en quelques cas très précis, comme l'adultère ou l'entrée au monastère[203]. Cette réclusion au monastère est soumise à deux conditions. Le couvent doit se situer loin de la résidence épiscopale, afin de ne pas tenter les anciens conjoints. La tentation de la chair est une crainte régulièrement exprimée par l'Église : le concile in Trullo, repris par Nicée II, proscrit la proximité entre un évêque et une femme qui serait au service de ce dernier et qui logerait dans la résidence épiscopale[204]. L'autre condition est financière : l'évêque doit aider matériellement son ancienne épouse, ce qui pourrait s'apparenter au retour d'une partie de la dot de la femme[205].

Peu d'exemples d'hommes mariés devenus évêques nous sont fournis par les sources : l'hagiographie insiste largement sur la vertu monastique du célibat et de la chasteté[206] que l'Église aimerait imposer aux clercs[207]. Né vers 830, Dèmètrianos, futur évêque de Chytri, est marié à 15 ans[208]. Selon son hagiographe, ses parents ont arrangé le mariage pour que leur fils ne soit pas détourné des dangers de l'âme et qu'il épouse une jolie fille, probablement plus jeune que lui[209]. Ce mariage est, dans un premier temps, refusé par Dèmètrianos ; pétri d'obéissance et d'humilité[210], il fut contraint d'accepter. Cet épisode de vie maritale ne dura pas puisque, trois mois après le mariage, la jeune femme mourut, toujours vierge aux dires de l'auteur[211]. Le veuvage soudain de Dèmètrianos est présenté de deux façons qui pourraient sembler contradictoires : d'un côté, l'hagiographe insiste sur le chagrin et l'immense peine du saint ; de l'autre, cet événement apparaît comme une sorte de libération pour Dèmètrianos : puisque les « sceaux de la jeune fille [avaient été gardés] sains et saufs »[212], le mariage n'avait pas été

202. *Ibid.*, canon 48, p. 264.

203. *Ecloga*, II, 9, 1-3, p. 180-182. Une fois entrée au monastère, la femme a la possibilité, si elle en est digne et qu'elle a au moins 40 ans, d'être promue diaconesse (Concile in Trullo, canon 14, *COD*, p. 240-241).

204. Concile in Trullo, canon 5, *COD*, p. 233-234 ; concile de Nicée II, canon 18, *COD*, p. 338-339.

205. *Ecloga*, II, 2, 3, p. 172 ; cette dot sert alors pour l'entrée au monastère.

206. KAPLAN, *Normes*, p. 19-20.

207. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 247.

208. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302 ; A. KAZHDAN, « Byzantine hagiography and sex in the fifth to twelfth centuries », *DOP* 44, 1990, 131-143, ici p. 132-133 ; RYDÉN, *Cyprus*, p. 198 ; L. Rydén souligne le parallèle entre l'histoire de Dèmètrianos et celle de saint Alexis *homo Dei* (BHG 51-56h ; voir *ODB* I, p. 66-67).

209. Sur les parents, PMBZ 1276A et 1276B ; sur sa jeune épouse, PMBZ 1276C (abs. PBE).

210. KAPLAN, *Normes*, p. 21.

211. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302.

212. *Ibid.* : « καὶ γὰρ ἀμφοῖν τὰ τῆς παρθενίας σῷα διαφυλάξας σήμαντρα. »

consommé et il fut d'autant plus facile pour Dèmètrianos de le dissoudre afin de se consacrer à Dieu et d'entrer au monastère de Saint-Antoine[213]. À l'obéissance et à l'humilité du saint vient s'ajouter la troisième vertu cardinale du moine, la chasteté.

Puisque le mariage n'a pas été consommé, il n'est pas question ici d'enfant. Le canon 48 du concile in Trullo n'évoque pas le cas où l'évêque et son épouse auraient eu une progéniture. Pourtant, l'existence d'une descendance est problématique pour l'Église comme pour la législation civile : la crainte du favoritisme comme de la dilapidation des biens ecclésiastiques entraîne dès le VIe siècle l'interdiction de toute promotion épiscopale d'un homme ayant des enfants[214]. Au IXe siècle, la législation de Léon VI revient sur ce point : le candidat qui en est jugé digne pourra être consacré évêque même s'il a eu des enfants et si le mariage était légitime[215].

Le constat dressé par la novelle relève du bon sens. Si cette interdiction est liée à la crainte d'un éparpillement des biens ecclésiastiques, « quiconque aurait même des frères ou d'autres parents ne pourrait avoir accès à l'épiscopat, car l'affection de famille s'attache aussi à ceux-là »[216]. C'est donc d'abord les mérites du futur évêque qui sont mis en avant pour sa promotion, non sa vie familiale passée. Si l'ancienne épouse doit être recluse au monastère, le concile in Trullo ne prévoit rien pour les enfants, dont la situation dépend de l'âge auquel leur père est promu à l'épiscopat ; peut-être certains suivent-ils l'exemple maternel en entrant au monastère ou, au contraire, ils rejoignent leur père pour être formés à la vie ecclésiastique.

Les « dynasties épiscopales », dont nous avons vu l'importance, reposent sur une relation familiale d'oncle évêque à neveu, et jamais de père à fils ; ce cas apparaît dans la *Vie* de Dèmètrianos, mais le père du saint est un simple prêtre[217]. Les neveux d'évêques connus pourraient-ils être leurs propres enfants ? Rien ne le laisse évidemment penser : l'existence d'enfants étant tue par les sources, on supposera qu'elle pouvait également être cachée du vivant des évêques. La novelle de Léon VI est-elle la simple conséquence d'un constat social et d'une situation ancienne jugée problématique par le pouvoir impérial ? Le fait que cette législation émane du pouvoir impérial et non des autorités ecclésiastiques renvoie sans doute au malaise permanent de l'institution religieuse à l'égard de la vie familiale et privée de ses

213. RYDÉN, *Cyprus*, p. 198.

214. Justinien, *Nov.* 123-1, p. 594-595 ; 137-2, p. 696-697 = *Basiliques*, III, 1, 8, p. 83-84.

215. Léon VI, *Nov.* 2, p. 17-19 ; la loi n'envisage pas les cas de mariages illégitimes.

216. *Ibid.*, p. 17.

217. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302.

membres[218]. La perte des biens ecclésiastiques est une crainte qui vient peut-être cacher une gêne plus profonde.

L'hagiographie, vecteur d'une certaine norme sociale, célèbre ainsi la renonciation de ses héros à la vie familiale. Les exemples en sont rares dans l'hagiographie épiscopale, mais c'est ce que fait indirectement Dèmètrianos de Chytri en se consacrant à la vie monastique après le décès de sa jeune épouse. En revanche, nombreux sont les saints à abandonner leur famille et leurs enfants pour se consacrer à Dieu. Parmi eux, Euthyme le Jeune, né vers 823-824, décide à l'âge de 18 ans de quitter son épouse et son enfant pour devenir moine à l'Olympe de Bithynie[219] ; à la fin du IXe siècle, Théodore de Cythère, marié et père de deux enfants, décide de les quitter pour se rendre à Rome où il vécut quatre années et prit l'habit monastique[220].

Les conditions canoniques du recrutement

Au-delà des normes sociales, la législation canonique impose un certain nombre de conditions et d'empêchements[221]. À notre époque cependant, tous les critères ne sont pas réaffirmés par l'Église, et les décisions anciennes conservent toute leur autorité[222].

Première condition qu'il est utile de rappeler : le candidat doit être baptisé et avoir été confirmé. L'acceptation au sacerdoce de juifs convertis au christianisme n'est pas évoquée par les canons ; le concile de Nicée II envisage néanmoins la possibilité d'accueillir dans la communauté chrétienne des juifs sincèrement convertis au christianisme, à condition que l'on s'assure de l'abandon définitif des pratiques juives[223], ce que critiquent violemment certains métropolites au IXe siècle comme Grégoire de Nicée[224]. Pourtant, la conversion et la prise de l'habit monastique de certains juifs, voire l'accès à la sainteté, sont connus par l'hagiographie[225], avant même le baptême que Basile Ier tenta d'imposer aux populations juives de l'Empire[226].

---

218. Selon les propos d'É. Patlagean, « l'Église préfère le célibat au mariage, et assigne à ce dernier la moralisation raisonnable du sexe plus que la multiplication des descendants » (« Familles et parentèles à Byzance », dans *Histoire de la famille*, 1, *Mondes lointains, mondes anciens*, dir. A. BURGUIÈRE *et al.*, Paris, 1986, p. 421-441, ici p. 422).

219. *Vie* d'Euthyme le Jeune, c. 7, p. 20.

220. *Vie* de Théodore de Cythère, p. 282-285.

221. L'HUILLIER, *Conditions canoniques*.

222. Pour la haute époque, FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 488-490.

223. Concile de Nicée II, canon 8, *COD*, p. 328-329.

224. Grégoire de Nicée, *Traité contre le baptême des Juifs*.

225. C'est le cas au IXe siècle de Constantin le Juif, qui quitta son épouse le jour de son mariage, se convertit au christianisme, fut baptisé et prit l'habit monastique.

226. Théophane Continué, V, 95, p. 341-342 ; *infra*, p. 373-376.

L'entrée dans la carrière ecclésiastique doit être un choix volontaire : nul ne peut être fait clerc contre son gré[227]. L'engagement dans la voie ecclésiastique est généralement présenté par les sources comme une décision volontaire imposée par une révélation divine, comme le rappelle le concile de 869-870[228]. C'est surtout l'hagiographie qui met en avant l'appel à Dieu, le plus souvent dès la plus tendre enfance[229], quand les parents confient leur enfant à l'Église, tel Arsénios de Corcyre confié à un monastère à l'âge de 3 ans[230]. Ce peut être parfois un véritable choix volontaire, en tout cas présenté comme tel par l'hagiographie : Georges d'Amastris vit ainsi une enfance tournée vers les combats contre le démon avant de se consacrer à l'apprentissage des sciences sacrées et profanes[231].

L'engagement n'est cependant pas toujours délibéré, mais répond à d'autres critères mis en avant par les hagiographes : quand le saint refuse l'épiscopat par humilité, il est vite rattrapé par la population, le clergé ou des puissants qui insistent pour qu'il accepte. Georges d'Amastris, Dèmètrianos de Chytri ou Pierre d'Argos sont contraints par la population de leur cité de recevoir la charge épiscopale[232]. Pourtant, même sous la contrainte, l'engagement dans la voie de Dieu précède l'acceptation de la fonction ; il n'y a donc pas de contradiction entre la nécessité d'un choix volontaire d'entrer dans la carrière ecclésiastique et la vertu d'humilité du saint.

Le candidat doit posséder d'évidentes capacités intellectuelles et psychologiques. L'examen des qualités du futur évêque s'accompagne ainsi d'exigences morales strictes, autant d'éléments qui peuvent entraîner des cas d'empêchement[233]. Nous avons vu que la situation maritale d'un prêtre pouvait exclure toute ordination à l'épiscopat[234]. L'Église condamne également les clercs exerçant des professions jugées avilissantes, liées au spectacle, à la prostitution ou à la tenue de cabarets ; plus largement, tous les métiers dont l'intéressé pourrait tirer profits et intérêts sont prohibés[235].

---

227. Le concile de Carthage de 419 avait néanmoins prévu la possibilité pour un évêque d'imposer à un clerc la promotion à un degré supérieur (canon 31, *DGA*, p. 246).

228. Concile de Constantinople IV, canon 14, *DGA*, p. 316.

229. PRATSCH, *Topos*, p. 109-116.

230. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 438.

231. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 7-9, p. 12-18.

232. *Ibid.*, c. 15-17, p. 26-30 ; *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 8, p. 304 ; *Vie* de Pierre d'Argos, c. 9, p. 238.

233. L'HUILLIER, *Conditions canoniques*, p. 102.

234. De même, l'exercice d'un métier prohibé par la femme d'un homme qui souhaite devenir prêtre constitue un empêchement à l'entrée en sacerdoce (*ibid.*, p. 96).

235. Concile in Trullo, canons 9, 10 et 86, *COD*, p. 237 et 283 ; voir DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 63 et p. 253.

Le canon 9 du concile de 861 condamne la violence des prêtres : un homme jugé violent ou d'anciens criminels verront leur candidature rejetée[236].

Exception faite des saints dont les vertus exemplaires apparaissent dès l'enfance, l'acquisition des connaissances et des qualités a pour conséquence le problème de l'âge de l'ordination, récurrent depuis le VIe siècle. En 546, Justinien fixe l'âge minimum pour l'élévation à l'épiscopat à 35 ans[237], limite ramenée en 565 à 30 ans[238]. Par la suite, l'âge minimal de l'accès à l'épiscopat n'est pas mentionné. En revanche, on sait que l'âge requis pour la prêtrise est de 30 ans depuis le IVe siècle[239]. L'accès à l'épiscopat ne peut donc se faire avant l'âge d'entrée dans la prêtrise, législation canonique que reprend au IXe siècle le *Syntagma des XIV titres*[240].

Ainsi s'opposent, d'une certaine façon, la règle canonique et le modèle promu par l'hagiographie[241], qui met en avant la prédestination des héros ou leur ordination précoce[242]. Tous les évêques ne furent pas ordonnés après 30 ans : Georges est promu évêque de Mytilène à 28 ans[243]. La règle n'est donc pas toujours respectée, particulièrement pendant l'iconoclasme aux VIIIe-IXe siècles : le besoin urgent d'évêques, comme le rappelle la *Vie* de Théophylacte[244], permettait d'évidentes entorses au canon. C'est encore le cas bien après l'iconoclasme : dans une lettre à Anastase d'Héraclée en 931-932, Théodore Daphnopatès raille le respect peu scrupuleux de la règle, donnant des exemples d'hommes ayant été ordonnés dans la fleur de l'âge, comme le patriarche Tryphon, diacre à 12 ans et prêtre à 15 ans[245].

Ces abus ne concernaient pas que l'âge de l'ordination : la collation des ordres doit être théoriquement progressive ; un laïc ou un moine ne peut être ordonné évêque sans avoir franchi les divers degrés des ordres, comme le rappelle le canon 17 du concile de 861[246] en s'appuyant sur des décisions antérieures[247]. Le respect d'une collation progressive tient au rôle que doit

236. Synode Premier et Second, canon 9, *DGA*, p. 462-464 ; L'HUILLIER, *Conditions canoniques*, p. 90.

237. Justinien, *Nov.*, 123-13, p. 604.

238. *Ibid.*, 137-2, p. 634-635.

239. Concile de Néocésarée, canon 11, *DGA*, p. 80 ; concile in Trullo, canon 14, *COD*, p. 240-241.

240. Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, I, 28, col. 549-552.

241. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 248-249.

242. KAPLAN, *Normes*, p. 17.

243. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 4, p. 35.

244. *Vie* anonyme de Théophylacte de Nicomédie, c. 4, p. 174.

245. Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 2, p. 40-49.

246. Synode Premier et Second, canon 17, *DGA*, p. 478-479.

247. Notamment le canon 10 de Sardique (343-344) : « Qu'il ne faut pas être aussitôt élevé de l'état laïc à l'épiscopat. [...] Que si un homme riche ou un juriste du forum prétendait à l'épiscopat, qu'il ne soit pas ordonné avant d'avoir rempli les fonctions de lecteur, de diacre et

exercer l'évêque : il ne peut prétendre être un modèle pour son troupeau ni même être le gestionnaire des âmes et des biens de son diocèse sans avoir acquis progressivement les compétences liées à sa tâche.

Jusqu'au sommet de l'Église, les contre-exemples ne manquent pourtant pas : Taraise, Nicéphore ou Phôtios devinrent patriarches après avoir mené des carrières laïques et sans avoir été ordonnés prêtres. Au Xe siècle, Théophylacte, fils de Romain Lécapène, est installé au patriarcat par son père alors qu'il n'est âgé que de 16 ans, ayant rapidement reçu la collation des ordres[248]. Les données concernant les évêques sont moins fournies, mais les pratiques étaient semblables. Dans la lettre d'Ignace en faveur d'un moine désireux d'obtenir un siège épiscopal en Bithynie, l'auteur ne dit rien du candidat, si ce n'est son état monastique[249]. On ignore ainsi s'il a déjà été ordonné prêtre ; s'il ne l'est pas, est-ce là un cas de collation accélérée ? Cette pratique est en partie liée à celle de la simonie, fléau endémique de l'Église aux VIIIe-IXe siècles que tente d'anéantir Taraise[250] : le versement d'une somme pourrait aider à accélérer l'accès aux ordres ecclésiastiques.

Au Xe siècle, la notice synaxariale de Jean de Polybotos précise qu'avant son élection épiscopale, Jean avait gravi « légalement » (ἐννόμως) les ordres ecclésiastiques[251]. Pourquoi le texte précise-t-il cela ? Est-ce parce que ce ne fut pas le cas ? L'auteur tente-t-il de racheter ainsi son héros que sa conduite aurait pu décrédibiliser ? Ou, au contraire, Jean est-il un modèle de vertu, puisque saint, si bien que contrairement aux autres évêques du temps il avait simplement reçu les différents ordres ecclésiastiques de façon canonique ?

Choisir l'évêque : procédures et interventions dans la décision

Au service de l'institution ecclésiastique comme de l'État, l'évêque doit être choisi avec soin. Les procédures en la matière sont variées car dépendantes des participants à la nomination : si la norme exige une élection synodale, la pratique en est bien éloignée[252].

---

de prêtre, afin que d'une promotion à l'autre, s'il en est jugé digne, il puisse passer au sommet de l'épiscopat. La promotion dans chaque ordre aura évidemment une durée, pas la moindre, afin que par là sa foi, l'honnêteté de ses mœurs, sa fermeté et sa bonté puissent se faire bien connaître et qu'ainsi, estimé digne du divin sacerdoce, il puisse jouir de ce très grand honneur [...] » (canon 10, *DGA*, p. 173-174) ; voir Rapp, *Holy Bishops*, p. 203.

248. Voir *supra*, p. 193-198.

249. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 49, p. 126-128.

250. Voir *infra*, p. 267-269.

251. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 279[26].

252. Récemment, P. Norton a étudié en détail le recrutement des évêques à la haute époque (*Episcopal Elections*) ; il insiste notamment sur le rôle crucial du concile de Nicée, en 325, en matière de réglementation des procédures de désignation des évêques ; il fait également une large place aux interventions extérieures à l'Église, celles de l'empereur comme des autorités et communautés locales, sans négliger la simonie ou les phénomènes de corruption.

La norme

Les élections épiscopales sont soumises à des règles précises régulièrement rappelées par les lois, les canons et les traités des IXe-Xe siècles. La règle qui prévaut accorde une place prépondérante aux clercs en condamnant toute intervention extérieure, humaine ou financière.

Un problème de vocabulaire se pose : le choix de l'évêque est-il une nomination ou une élection ? La différence n'est pas claire dans les sources. C'est principalement le terme de χειροτονία (parfois χειροθεσία jusqu'au VIIIe siècle[253], ou encore σφραγίς[254]) qui est utilisé : il recouvre la désignation à une charge mais a également une dimension liturgique[255], désignant la cérémonie de consécration par imposition des mains qui crée l'évêque[256]. Le terme de χειροτονία ne désigne plus avec le temps que le rite sacramentel de l'ordination[257]. La majorité de nos sources ne fait cependant guère dans le détail, et c'est bien ce terme qui est privilégié. Pourtant, la notion d'élection (ψῆφος) n'est pas absente : au synode de la capitale comme dans les synodes provinciaux, c'est l'élection qui prévaut pour le choix d'un nouveau titulaire. Au Xe siècle, le métropolite anonyme de Chônai évoque dans une lettre la tenue prochaine d'élections synodales auxquelles participent des « électeurs » qui utilisent des boules comme bulletins de vote[258].

Au Xe siècle, Nicétas d'Amasée rappelle que l'élection des évêques était à l'origine l'œuvre du clergé et du peuple de la cité[259], qui proposaient un candidat. C'est sous le règne d'Anastase (491-518) que s'établit la pratique de proposer trois candidats[260]. Cela est confirmé par Justinien en 528 : le clergé et le peuple présentaient trois candidats au métropolite qui, au synode provincial, choisissait et procédait à l'ordination du nouveau titulaire[261]. L'édit de 528 est complété par deux novelles de 546 et 565[262], même si depuis

---

253. Voir C. VOGEL, « Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres », *Irénikon* 45, 1972, p. 7-21 et p. 207-238.

254. D'après J. Darrouzès (*Offikia*, p. 147-148), la distinction entre χειροτονία et σφραγίς serait réelle mais nous échappe en grande partie ; le premier terme aurait un sens liturgique quand le second correspondrait à l'acte juridique.

255. *Ibid.*, p. 87-88 ; voir ci-dessous sur les cérémonies d'ordination épiscopale.

256. *Ibid.*, p. 15-16.

257. *Ibid.*, p. 151.

258. Métropolite de Chônai, *Lettres*, n° 2, p. 346[4] : « οἱ ψηφοφοροῦντες ἤδη τὰς χεῖρας πρὸς τὰς βολὰς τῶν ψήφων ἐξήρτυσαν ».

259. Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 166.

260. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 488.

261. Édit de 528, *CJ*, I-3-41, p. 25-28.

262. Justinien, *Nov.* 123-1, p. 594-595 ; 137-2, p. 696-697.

le IVe siècle l'on se passe progressivement de l'accord du peuple de la cité, remplacé par les notables de la ville[263].

L'Église, quant à elle, affirme son autorité en matière d'élections épiscopales, cherchant ainsi à limiter la pression des laïcs. La règle est régulièrement rappelée : un évêque doit être choisi par des évêques. Au concile de Nicée I, les Pères décident que l'évêque doit être choisi par ses futurs collègues de la province ; trois présents peuvent suffire à ratifier l'élection[264] et le métropolite doit approuver ce choix – le contraire risquant de provoquer l'annulation de la procédure[265]. Le concile de Chalcédoine revient sur le calendrier de la procédure électorale : le métropolite doit s'assurer que l'élection d'un nouvel évêque se fera dans les trois mois suivant la vacance du siège ; garant de ce calendrier, le métropolite risque des peines ecclésiastiques s'il ne le respecte pas[266]. Le canon 28 rappelle que les métropolites doivent veiller au choix des évêques dans leur province[267].

Au VIIIe siècle, le concile de Nicée II réaffirme la position prise par le concile de 325 : aucun élément extérieur à la hiérarchie ecclésiastique ne doit prendre part au choix de l'évêque[268]. Enfin, en 869-870, le IVe concile de Constantinople rappelle que l'assemblée des évêques est seule habilitée à promouvoir et ordonner un nouvel évêque[269]. D'après l'*Épanagôgè*, c'est bien aux évêques qu'il revient de choisir leurs collègues[270]. Ces différents canons montrent donc l'importance et la nécessité pour l'Église de contrôler le recrutement de ses membres. Ils montrent également une certaine évolution depuis les premiers siècles : les évêques ont un rôle majeur à jouer dans le choix de leurs collègues, particulièrement lors de leur consécration ; quant à l'élection elle-même, elle se fait aussi sur proposition du clergé et du peuple avant d'être confisquée par les seuls évêques.

Ce contrôle par l'Église est pour elle un enjeu majeur : c'est à la fois se prémunir contre toute intervention extérieure qui viendrait battre en brèche son pouvoir, mais c'est aussi lutter contre certains de ses membres qui n'agiraient pas suffisamment pour empêcher les interventions des laïcs ou qui se désintéresseraient trop de leurs tâches.

---

263. P. L'Huillier, « Quelques remarques à propos des élections épiscopales dans l'Orient byzantin », *REB* 25, 1967, p. 101-105.

264. Concile de Nicée I, canon 4, *COD*, p. 21-22.

265. *Ibid.*, canon 6, p. 23.

266. Concile de Chalcédoine, canon 25, *COD*, p. 149.

267. *Ibid.*, canon 28, p. 150-151.

268. Concile de Nicée II, canon 3, *COD*, p. 320-321 = *Synodikon Vetus*, c. 159, p. 134-137 ; Norton, *Episcopal Elections*, p. 18-51, spéc. 20-34.

269. Concile de Constantinople IV, canon 22, *DGA*, p. 333-334. Dans le canon 17 du même concile, les Pères insistent sur le rôle du métropolite dans l'élection épiscopale (*ibid.*, p. 323).

270. *Épanagôgè*, VIII, p. 250-253.

Le patriarche, les métropolites et le synode

Le pouvoir du patriarche aux VIIIe-IXe siècles

Au-delà de la critique de toute intrusion extérieure, c'est d'abord le rôle joué par le patriarche qui détermine les procédures d'élection. Au IXe siècle, le traité d'Euthyme décrit le processus d'élection des métropolites ; l'auteur précise que la procédure est similaire pour les évêques dans les éparchies, le métropolite de la province tenant alors le rôle du patriarche. Cette procédure compte quatre étapes : la convocation des électeurs, l'intervention du patriarche (ou du métropolite dans les provinces), le choix par les électeurs et l'ordination du candidat désigné par le synode.

Les électeurs convoqués sont les métropolites et archevêques présents dans la capitale au moment du vote, avec une exception « s'il s'agit d'une élection à l'un des douze sièges des premiers rangs, alors il faut convoquer aussi les métropolites voisins, ceux d'Héraclée, de Cyzique, de Nicomédie, de Nicée, de Chalcédoine »[271]. Deux problèmes se posent ici : l'absence éventuelle d'un électeur convoqué et la mention de ces douze sièges. Une novelle (σημείωνα βασιλικόν) de l'empereur Isaac Ange en 1186 sur les élections épiscopales[272] revient sur les modalités de la convocation ; elle établit que le défaut de convocation d'un seul électeur entraîne la nullité des votes ainsi que des ordinations qui se seraient ensuivies, selon des canons dont les plus anciens remontent au IVe siècle. L'absence doit donc être justifiée et ces modalités s'appliquent sans doute déjà à l'époque d'Euthyme.

L'identification des douze sièges évoqués par Euthyme est complexe[273] : il peut s'agir des cinq diocèses voisins de Constantinople cités dans le traité, selon la coutume que l'élection du chef de la métropole se fait par ses suffragants et ses voisins[274] ; il peut également s'agir des douze premiers rangs selon l'ordre hiérarchique des sièges épiscopaux, ce qui est plus probablement le cas, même si les premiers de ces sièges, Césarée et Éphèse, depuis longtemps premières métropoles de l'Empire[275], ne sont pas pris en compte ici ; or, la seule allusion au nombre de douze qui soit connue et identifiée par J. Darrouzès dans les structures patriarcales ne concerne en aucun cas les élections hiérarchiques[276].

---

271. Euthyme de Sardes, *Sur les élections épiscopales*, p. 109.

272. Éd. PG CXXXV, col. 439-450 = DÖLGER, *Regesten*, n° 1572 ; DARROUZÈS, *Ecclésiologie,* p. 12.

273. Symboliquement, l'on peut évidemment y voir une allusion aux douze apôtres entourant le Christ lors de la Cène.

274. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 488.

275. Notitia 1[6-7] ; Notitia 2[1-2].

276. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 12 : il s'agit des douze didascales (*Offikia*, p. 66-79).

L'intervention du patriarche, dans un second temps, est fondamentale, puisqu'il a la décision finale. Avant l'élection, il conseille aux métropolites présents de bien juger et de choisir le plus apte à être élu, ce qui ne l'empêche pas de pouvoir proposer un candidat. Le patriarche ne prend pas part au vote selon une loi formulée par les canons[277]. Le blocage possible de la situation, marquant un désaccord entre le patriarche et les métropolites, permet de faire appel à l'empereur, à qui revient la décision finale.

Le choix se fait donc auprès des seuls électeurs réunis en synode, qui désignent trois candidats selon deux modalités différentes : soit le candidat proposé par le patriarche est choisi et, comme tel, soumis au choix définitif du patriarche avec deux autres postulants ; soit le candidat est refusé par le synode et celui-ci désigne trois autres impétrants après justification auprès du patriarche du refus de son candidat. Le rôle des électeurs est donc important à trois niveaux : ils examinent eux-mêmes les candidatures, ils désignent les trois candidats et justifient ce choix auprès du patriarche. Ils jouissent donc d'une relative liberté dans leur choix.

Enfin, l'élection s'achève par la consécration du candidat par le patriarche, sans que soit envisagé dans le traité le refus du patriarche d'ordonner l'un des candidats proposés par le synode. On peut imaginer que si une telle situation venait à se produire, les débats continueraient entre le patriarche et le synode jusqu'à ce qu'un terrain d'entente soit trouvé, ce qui peut aller jusqu'à une nouvelle intervention impériale.

Le texte d'Euthyme apparaît néanmoins décalé par rapport à une réalité politique plus complexe : le pouvoir impérial ne peut intervenir directement dans ces élections alors même que les sources montrent le contraire, particulièrement à l'époque de l'iconoclasme ; les empereurs ont un rôle majeur à jouer dans le choix des titulaires des sièges épiscopaux.

Il ressort du texte une certaine « parité entre le pouvoir du patriarche sur les métropolites et celui des métropolites sur leurs évêques »[278] par le biais des élections des métropolites à Constantinople ou des évêques dans leur province ; on regrettera l'absence de détails sur les élections provinciales, procédures que l'on perçoit difficilement pour l'époque mésobyzantine[279].

J. Darrouzès ne s'interroge pas sur les raisons d'Euthyme, métropolite détrôné mais qui a conservé son titre, de rédiger ce traité. Celui-ci, affirmant les prérogatives de l'Église sur les droits impériaux, rappelle les paroles prononcées par Euthyme devant Léon V[280], ainsi que les propos des évêques mentionnés par la *Vie* de Nicétas de Mèdikion en décembre 814 : l'empereur ne peut ni ne doit ajouter quoi que ce soit à la tradition, ni aux dogmes, à

277. Id., *Ecclésiologie*, p. 14 et n. 2 à 6.

278. *Ibid.*, p. 20.

279. Marioras, *Synode de province*, pour la période protobyzantine.

280. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 8, p. 33.

savoir ici l'iconoclasme et l'abandon du culte des saints[281]. Si l'on considère avec J. Darrouzès que le texte sur les élections épiscopales fut écrit entre les deux exils d'Euthyme, c'est-à-dire après le discours prononcé devant Léon, on retrouve alors une certaine continuité entre les propos de 814 et le traité qui insiste sur le rôle primordial de l'Église et l'inexistence du rôle dévolu au pouvoir impérial dans ces procédures. Le texte, qui confirme et officialise des pratiques plus anciennes, entend ainsi limiter le pouvoir civil sur l'Église, même si l'empereur intervient dans le choix, la nomination ou l'élection d'un métropolite, ce qui trouve sa justification dans le rôle d'intermédiaire et de relais du pouvoir qu'est l'évêque.

Cette prérogative du patriarche en matière d'élections épiscopales se confirme par de nombreux exemples sans qu'il soit jamais question du synode dans les sources – ce qui ne l'empêche pas d'intervenir. Taraise a nommé Théophylacte et Michel à Nicomédie et Synada[282], et Méthode, en 843, procède à une purge importante du corps épiscopal en nommant beaucoup d'évêques[283], comme Georges à Lesbos[284] et Paul, frère de Pierre d'Atroa, sans doute à Nicomédie[285]. La tendance se poursuit jusqu'au xe siècle : Nicolas Mystikos désigne ainsi Paul à la métropole de Corinthe[286].

Sous le patriarcat de Théophylacte, les nominations s'accélèrent alors même que, paradoxalement, le pouvoir des métropolites semble se renforcer précisément à ce moment, ce qui explique sans doute dans les années 960 la rédaction du traité anonyme sur les prérogatives des métropolites en matière électorale[287]. Théophylacte ordonne Arsénios de Corfou[288] et désigne en 944 Lazare pour remplacer Alexandre de Nicée, déposé par le synode[289]. Le patriarcat de Théophylacte fut mal considéré par les chroniqueurs, qui

---

281. *Vie* de Nicétas de Mèdikion, c. 34-35, p. XXIX-XXX, qui rapporte les propos d'Émilien de Cyzique : « Si c'est une question concernant l'Église, comme tu dis ô empereur, qu'elle soit débattue dans l'Église, comme c'est la coutume : depuis le début, en effet, et dès le commencement, les questions concernant l'Église sont débattues dans l'Église et non au palais » (trad. DAGRON, *Empereur et prêtre,* p. 197-198) ; propos à compléter par ceux, similaires, de Michel de Synada et de Théophylacte de Nicomédie ; l'auteur de la *Vie* prête à Euthyme de Sardes, de son côté, un discours sur la légitimité de huit siècles d'images.

282. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 7, p. 74 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 355a.

283. *Vie* de Méthode, c. 16, c. 1257D ; AFINOGENOV, *Great purge*, p. 81 et suiv.

284. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 31, p. 250-252.

285. *Vita Retractata* de Pierre d'Atroa, c. 103, p. 153-155 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, *n° 426a.

286. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 8, p. 238.

287. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 210-211.

288. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 439 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 786c.

289. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n°s 3, 5 et 9, p. 74, 77-78 et 81 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789c.

dénoncèrent sa politique de vente des sièges épiscopaux, puisqu'il serait allé jusqu'à mettre aux enchères les promotions à l'épiscopat[290] ; rien pourtant ne permet de confirmer ou d'infirmer une telle politique.

Pour chacun de ces patriarches, la politique de nominations épiscopales se réfère à des choix précis. Pour Méthode, il s'agit de remplacer un clergé en grande partie iconoclaste et donc opposé au rétablissement des images négocié avec l'impératrice Théodora. Pour Phôtios comme pour Ignace, c'est une façon de placer aux sièges importants leurs principaux soutiens, ce dont témoigne également leur politique de transferts de sièges, nombreux sous leurs patriarcats[291]. Nicolas Mystikos entend de son côté lutter contre l'influence grandissante du pouvoir impérial en matière ecclésiastique, avec en toile de fond l'affaire de la tétragamie. Quant à la politique de Théophylacte, patriarche sans réel pouvoir, elle est bien l'œuvre de son père, Romain Lécapène, qui cherche à faire accepter son fils auprès du corps épiscopal. La politique de nomination des métropolites et évêques est ainsi toujours liée aux grandes vicissitudes de l'histoire de l'Église et de l'Empire.

Le pouvoir du patriarche n'est cependant pas absolu, même s'il peut avoir le dernier mot : comme le rappelle le traité d'Euthyme, il ne peut se passer de la procédure synodale. Il n'est cependant pas toujours aisé de distinguer une élection synodale d'une désignation patriarcale. Étienne de Sougdaïa fut, d'après sa *Vie* grecque, désigné par le synode de la capitale et le patriarche ; le texte parle de son « élection » (ψήφῳ), ce qui suppose bien une procédure synodale[292]. La *Vie* arménienne d'Étienne décrit un processus différent selon lequel le patriarche conserve le dernier mot[293]. On ignore donc comment Étienne fut réellement désigné.

---

290. Théophane Continué, VI, 11, p. 444 ; Skylitzès, *Synopsis*, c. 10, p. 242-244.

291. Sur les transferts épiscopaux, *infra*, p. 292-297.

292. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 2, p. 74 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, **n° 328.

293. *Vie* arménienne d'Étienne de Sougdaïa, p. 96 : « En ces jours-là mourut l'évêque de Sougda, et les notables de la ville, accompagnés des prêtres, s'embarquèrent pour Constantinople vers le saint patriarche Germain et l'empereur Théodose [...]. Ils demandèrent à l'empereur et au patriarche un chef religieux et ceux-ci décidèrent de le leur accorder. Après avoir réuni ceux qui méritaient la prélature, et après avoir pris avis, les uns désignant un tel, les autres, un tel, ils prièrent le patriarche de demander à Dieu de leur manifester qui était digne. [Le patriarche] s'isola pour prier Dieu, et voici qu'un ange du Seigneur lui apparut et lui dit : "Le moine Étienne qui se trouve en tel désert, c'est lui qui est digne de ce siège" et il lui montra son aspect et sa taille. Le patriarche envoya des moines pour le convoquer. Lorsque [Étienne] fut arrivé, il le reconnut en Esprit, d'après la vision de l'ange, et lui dit : "Sois le bienvenu, mon fils Étienne. Il m'a été révélé par le Seigneur que tu dois être le chef et le pasteur du troupeau du Christ." Mais [Étienne] se récusait en disant : "Je ne puis me charger d'un tel joug, car celui qui veut être le pasteur doit ressembler au chef des pasteurs, le Christ. Le joug est bon, mais la charge est lourde à porter." Le jour du dimanche, tous les membres du clergé de l'église s'étant rassemblés, on sacra, comme il convenait,

Le patriarche contesté : procédure synodale et primauté des métropolites

Au Xe siècle, le système conférant au patriarche un pouvoir considérable dans le choix des évêques est contesté par le traité d'un métropolite anonyme qui revendique pour lui et ses collègues une complète autonomie en n'accordant au patriarche qu'une prééminence d'honneur[294]. Le traité concerne l'interprétation à donner au canon 28 du concile de Chalcédoine et au problème de l'ordination des métropolites[295]. L'auteur du traité rappelle la distinction qui s'opère entre le pouvoir patriarcal et le rôle des métropolites : le premier, en vertu de canons promulgués à Nicée en 325 et à Constantinople en 381, ne peut qu'ordonner un évêque choisi par les seconds et il ne peut ainsi prendre part à la procédure de désignation épiscopale[296]. Le concile in Trullo, en n'évoquant pas le problème, semble, aux dires de l'auteur, maintenir cette coutume ancienne[297].

Ainsi l'auteur revendique-t-il l'autonomie des métropolites dans le choix de leurs suffragants : le patriarche ne peut intervenir dans les élections provinciales et les métropolites agissent de façon libre et volontaire ; dès lors, les métropolites ne sont en aucun cas « des inférieurs et des subalternes de Constantinople »[298]. La dernière partie du traité est consacrée aux ordinations et élections elles-mêmes. L'auteur rappelle que trois candidats sont soumis au choix de l'assemblée sans que le patriarche intervienne, que cela ne lui convienne pas importe d'ailleurs assez peu au métropolite[299].

Celui-ci justifie son argumentation par la coutume et l'ancienneté de la pratique : le patriarche n'a le pouvoir de choisir des évêques que dans le ressort direct des provinces qui lui sont soumises en vertu du canon 28 de Chalcédoine. D'après J. Darrouzès, « la thèse de l'Anonyme est construite manifestement pour servir et justifier les ambitions d'une oligarchie de métropolitains. Il reste à trouver dans quelle mesure ce mouvement occasionnel, peu conforme à des principes reconnus par l'auteur lui-même, se rattache au passé et comment il s'inscrit dans l'évolution des institutions, celle surtout du synode permanent »[300].

[Étienne] évêque de la métropole de Sougda, et on le conduisit à son diocèse avec des navires impériaux. »

294. *Traité anonyme sur les prérogatives des métropolites*, p. 116-159.

295. Analyse du traité par J. Darrouzès dans *Ecclésiologie*, p. 22-24. Sur le canon 28 du concile, connu pour définir la juridiction du patriarcat de Constantinople, voir notamment FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 512-515 et MÉTIVIER, *Cappadoce*, p. 217-218.

296. *Traité anonyme sur les prérogatives des métropolites*, p. 117-142.

297. *Ibid.*, p. 142-148.

298. *Ibid.*, p. 148[30-31].

299. *Ibid.*, p. 150-158.

300. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 29.

C'est donc dans le cadre des synodes que se déroulent les opérations de vote. Nous connaissons cependant mal la procédure du synode de la capitale et ses compétences en matière d'élections[301].

Les sources se font l'écho de l'importance du synode, provincial notamment, tout comme du rôle du métropolite dans le choix de leurs suffragants ou de leurs homologues. Toutes les élections ne se font pas dans la capitale. Au IX[e] siècle, la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri évoque la réunion du synode provincial de Chypre pour élire le métropolite de Konstantia ; si le texte ne dit rien de la procédure, il insiste en revanche sur la nécessité pour tous les membres du synode de se mettre d'accord pour désigner l'homme le plus capable pour occuper le siège[302].

La participation au synode provincial ne concerne que les évêques de la province et ne peut donc accueillir des évêques extérieurs à l'éparchie[303]. Cependant, tous les évêques ne peuvent pas nécessairement prendre part au vote ; le métropolite de Chônai précise dans sa lettre, à quelqu'un qui est sans doute l'un de ses collègues de l'éparchie, qu'il ne pourra participer au vote, sans néanmoins préciser s'il peut se faire remplacer, si quelqu'un peut voter en son nom ou si, simplement, le vote se fera sans lui[304].

Dans le cadre du synode de la capitale, le patriarche préside l'assemblée et la séance. Cependant, ainsi que l'a noté J. Darrouzès, puisque le patriarche ne peut prendre part au vote, c'est peut-être le *prôtothronos*, le métropolite de Césarée de Cappadoce, ou l'ordinant du patriarche, le métropolite d'Héraclée de Thrace, qui prend la tête de l'assemblée le temps du vote[305] ; au XI[e] siècle, c'est au *chartophylax* d'assurer ce rôle. Au synode provincial, la présidence est assurée par le métropolite ; contrairement au patriarche, il peut prendre part au vote. En cas d'élection du métropolite, c'est probablement le *prôtothronos* de l'éparchie qui préside l'assemblée.

L'élection doit se dérouler dans les provinces selon ce schéma. Le métropolite peut pourtant décider que l'élection aura lieu à Constantinople, au synode permanent, ou même dans une autre province selon les nécessités ou les vicissitudes du moment. La condition pour valider cette élection est

301. Les travaux sur le synode sont anciens : HERMAN, *Diritto metropolitico*, p. 528-533, et HAJJAR, *Synode permanent*, p. 140-142.

302. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 10, p. 305.

303. Concile de Constantinople I, canon 2, *COD*, p. 65.

304. Métropolite de Chônai, *Lettres*, n° 2, p. 347. La procédure de vote qu'il décrit, à l'aide de boules, ne nous est pas connue dans le détail : les boules sont-elles de couleurs différentes ? Identifient-elles chacune un candidat ? Portent-elles le nom de l'un des candidats ? On peut également imaginer qu'elles contenaient chacune un morceau de parchemin sur lequel était inscrit le nom du candidat choisi par l'électeur. Ces boules devaient être ensuite déposées dans une urne, dépouillée après le vote par le président de séance.

305. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 472-473.

qu'y participent au moins trois des évêques suffragants de sa province[306] ; la multiplication de ces élections à Constantinople entraîne en 1072 leur reconnaissance officielle et légale par un décret du patriarche Jean VIII[307] : le synode devient le lieu normal de l'élection des métropolites[308].

Les exemples d'élections synodales ne manquent pas, même si la frontière est floue entre procédure synodale et désignation patriarcale. Sous le patriarcat de Méthode, Athanase Daimonocatalytès est élu par le synode au siège de Trébizonde, érigé à son profit en métropole[309]. Peu après 843, Antoine reçut le siège de Thessalonique par un ψήφῳ συνοδικῇ, c'est-à-dire une élection qui eut lieu au synode de la capitale[310]. Dans les années 880, un prêtre nommé Dèmètrios, dont Élie le Jeune avait prophétisé l'accession à l'épiscopat, est élu évêque de Corcyre ; l'élection a lieu à Constantinople ; le futur évêque s'y était rendu et y avait rencontré le patriarche[311].

Dans quelques rares cas, l'élection synodale n'est pas mentionnée ; c'est donc le métropolite lui-même qui désigne l'évêque. Au VIIIe siècle, le métropolite d'Éphèse élève Hypatios à l'épiscopat sans intervention du synode[312]. Le canon 25 de Chalcédoine rendait le métropolite responsable de l'élection d'un nouvel évêque[313] : en charge de la gestion ecclésiastique de sa province, il doit s'assurer de la présence du clergé à tous les niveaux.

Patriarche et synode à la fin du Xe siècle

À la fin du Xe siècle, Nicétas d'Amasée rédige un traité favorable à l'intervention patriarcale[314]. Le conflit ouvert au sein de l'Église sur la place à accorder au patriarche remonte à ce que certains ont jugé comme des abus pratiqués depuis le patriarcat de Théophylacte – à la fois un renforcement de

---

306. Concile de Nicée II, canon 3, *COD*, p. 320-321 ; le concile reprend en partie le canon 13 du concile de Carthage, autorisant à élire n'importe où un évêque à condition que trois évêques, sous la direction du métropolite, soient présents (*DGA*, p. 226-227).

307. Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 58-59 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900a.

308. HAJJAR, *Synode permanent*, p. 142.

309. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n. 439, *n° 440 ; sur Athanase Daimonocatalytès (l'exorciste), PMBZ 682 (abs. PBE).

310. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 17, p. 100.

311. *Vie* d'Élie le Jeune, c. 37, p. 56 ; le patriarche est Étienne Ier (*ibid.*, p. 57, n. 1) = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 589b. Aucun Dèmètrios n'apparaît dans les listes épiscopales (LE QUIEN, *OC* II, col. 145-150 ; FEDALTO, *HEO*, p. 477-478) ; l'éditeur de la *Vie* d'Élie complète ainsi la liste de la cité dans la seconde moitié du IXe siècle : Michel (859-869), Pacôme (869-v. 886/887), puis Dèmètrios (ROSSI TAIBBI, *Elia il Giovane*, p. 159-160).

312. *Vie* d'Hypatios et André, col. 62[21-23]. On ignore quel siège occupa le nouvel évêque.

313. Concile de Chalcédoine, canon 25, *COD*, p. 149.

314. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 30-32.

l'autorité impériale sur le patriarcat et donc l'Église mais aussi une consolidation de la place des métropolites dans le gouvernement ecclésiastique. La querelle se poursuivit sous les patriarcats de Polyeucte et de Sisinnios II, et le traité de Nicétas vient directement répondre aux thèses du métropolite anonyme, une trentaine d'années plus tard, signe d'une controverse toujours d'actualité.

La thèse défendue par Nicétas s'oppose à celle de l'anonyme sur deux points[315] : d'une part, le patriarche a le droit de participer aux élections épiscopales puisque l'ordinant est maître de l'ordination[316] ; d'autre part, le droit et l'histoire insistent sur le fait que le patriarche est le chef de l'Église, si bien que les métropolites ne sont en aucun cas indépendants mais sont les suffragants du patriarche et lui doivent entière soumission[317]. D'après Nicétas, c'est depuis Théophylacte que l'autorité patriarcale est affaiblie au bénéfice des métropolites, trouble qui bouleverse profondément l'Église[318].

Cette thèse légitimiste défendue par Nicétas intervient dans un contexte qui voit l'Église et l'État s'opposer depuis le milieu du siècle. Nicéphore Phocas avait ainsi tenté de s'arroger le droit de désigner les métropolites et les évêques, ce qui créa un conflit avec Polyeucte[319].

Une lettre de Léon de Synada à la fin du Xe siècle revient, à une date proche du traité de Nicétas d'Amasée, sur ce qui pourrait être la division entre évêques sur le droit d'intervention du patriarche[320]. Empêché au début de 996 de se rendre au synode de la capitale peut-être par décision impériale, Léon est bloqué dans le port de Pylai[321]. Protestant contre cette situation, il écrit aux membres du synode en se remémorant un souvenir de jeunesse : les métropolites s'étaient divisés à propos d'un tome et d'un décret impérial, quelques-uns des membres du synode s'opposant à la majorité des autres. Il pourrait s'agir là du résultat de la division que connut le synode lors de la tentative de Nicéphore Phocas de contrôler les élections épiscopales.

De deux choses l'une : soit Léon est partisan de la puissance patriarcale et en ce sens soutient Nicétas d'Amasée[322] ; soit il y est au contraire opposé car favorable à l'autonomie des métropolites[323]. Son exclusion du synode, ou du moins son empêchement de s'y rendre, pourrait être la conséquence de l'une ou l'autre attitude : dans le premier cas, certains métropolites auraient

---

315. Analyse du traité dans *ibid.*, p. 33-36.

316. Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 162-168.

317. *Ibid.*, p. 170.

318. *Ibid.*, p. 174.

319. Voir *infra*, p. 259-260.

320. Léon de Synada, *Lettres*, n° 53, D p. 205-207 et V p. 80-84.

321. *Ibid.*, n° 54, D p. 209[25] et V p. 54[28] ; sur Pylai (Bithynie) : BONDOUX, *Villes*, p. 404-405.

322. C'est l'opinion de DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 32.

323. VINSON, *Leo of Synada*, p. 135.

demandé à l'empereur d'agir en ce sens ; dans le second, ce pourrait être l'intervention patriarcale qui aurait causé son « arrestation ».

Les débats restent donc vifs. Quelle place conserve alors le patriarche dans les élections ? La tentative de Nicétas d'Amasée de s'opposer au pouvoir des métropolites se fait dans un contexte troublé pour l'Église : le rôle des métropolites s'était inévitablement renforcé à la fin du siècle puisque le patriarcat connut plusieurs vacances de siège en quelques années seulement[324]. Ce n'est qu'avec l'élection de Serge II en 1001 que la situation tend à se normaliser. Léon de Synada retrouva ainsi la confiance impériale puisqu'il entreprit ensuite son ambassade à Rome[325]. On ne peut donc trancher la position de Léon puisque l'on ignore si les idées de Nicétas d'Amasée furent acceptées ou non par le synode.

Le patriarcat retrouve progressivement son rôle et son autorité mais dans le cadre limité du synode : la constantinopolitisation croissante des élections est le signe du rôle renforcé de cette institution dans la capitale. Les évolutions du xe siècle, notamment depuis le patriarcat de Théophylacte, ont conduit le patriarche à partager son rôle avec celui des métropolites. Nicétas d'Ancyre, à la fin du xie siècle, défend également l'autonomie des titulaires des éparchies en matière d'ordination, sans pour autant, comme l'anonyme de 963-969, souhaiter priver le patriarche de son pouvoir[326]. Le renforcement de l'autorité patriarcale sur l'Église ne s'est donc fait qu'au prix d'une place grandissante des métropolites au sein de l'institution ecclésiastique.

Les ingérences des laïcs

Dans un travail déjà ancien, A. Catoire avait relevé les prescriptions canoniques attestant et condamnant l'intervention des laïcs dans les élections épiscopales[327]. Combattues, ces ingérences sont nombreuses et répondent à des motivations diverses selon la qualité sociale et le niveau d'intervention des laïcs.

L'empereur et ses évêques

C. Rapp a montré qu'à l'époque protobyzantine les évêques étaient devenus des fonctionnaires au service des cités : leur puissance est d'abord

---

324. V. Grumel, « Chronologie patriarcale au xe siècle. Basile Ier Scamandrénos, Antoine III Scandalios le Studite, Nicolas II Chrysobergès », *REB* 22, 1964, p. 45-71, et J. Darrouzès, « Sur la chronologie du patriarche Antoine III Stoudite », *REB* 46, 1988, p. 55-60, ici p. 60.

325. *Infra*, p. 309-310.

326. Le traité de Nicétas d'Ancyre sur les ordinations date des années 1080 (Darrouzès, *Ecclésiologie*, p. 42-44 ; texte éd. et trad. p. 176-207).

327. A. Catoire, « Intervention des laïques dans l'élection des évêques », *ÉO* 15, 1912, p. 412-426, ici p. 422-424.

liée à celle de l'empereur qui, participant aux nominations épiscopales, leur transmet une part de son autorité[328]. Au IVe siècle, Constance aurait ainsi rappelé aux Pères du concile de Milan de 335 que le pouvoir impérial ne peut totalement se désintéresser du recrutement des chefs de l'Église et, donc, de ses agents dans l'Empire : « Mon bon plaisir, le droit canon »[329].

Les controverses entre l'Église et l'État pour la définition du droit canon sont nombreuses à l'époque mésobyzantine[330]. En matière de nomination épiscopale, les débats furent vifs aux VIIIe-Xe siècles, ouverts en particulier par les grandes crises de l'époque, de l'iconoclasme au conflit qui opposa le patriarche Polyeucte et l'empereur Nicéphore Phocas.

À nouveau, il faut distinguer la règle de la pratique. La norme n'autorise pas l'empereur à nommer les évêques ; pourtant, les contre-exemples existent mais ils constituent des exceptions. Il faut ainsi rappeler que l'on « prétend souvent que les métropolites sont *nommés* par l'empereur ; une telle affirmation est contredite par les canons et une pratique constante, malgré des irrégularités, des votes d'élection ; on confond peut-être *érection* de métropole et *nomination* d'un métropolite »[331]. Si le droit d'ériger une cité en évêché ou en métropole est reconnu à l'empereur[332], il n'en est rien pour les nominations elles-mêmes ; cela n'empêche pas l'empereur de confirmer ou d'infirmer parfois le choix d'un évêque[333].

Les différents traités d'ecclésiologie des IXe-Xe siècles n'innovent pas en n'accordant aucune place à l'empereur dans la désignation épiscopale. À deux reprises, des canons avaient condamné toute intervention des puissants, empereurs comme notables locaux. En 787, le concile de Nicée II rappelle que l'élection d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre faite avec l'aide d'archontes était nulle et non avenue[334], ce qui rejaillit sur les ordinations découlant de cette nomination. Le concile de 869-870 rappelle la même règle[335]. Dans les deux cas, le contexte de l'iconoclasme a joué : les empereurs avaient désigné de nombreux évêques favorables à leur politique.

Un exemple nous en est donné dans les années 750 en Gotthie[336]. Au moment où Jean devient évêque vers 758 par la volonté d'une partie de la

328. RAPP, *Holy Bishops*, p. 274-289 ; voir également NORTON, *Episcopal Elections*, p. 81-111.

329. Citation faite par R. GRYSON, « Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique* 74, 1979, p. 301-345, ici p. 345.

330. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 212-215.

331. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 147, n. 4 ; c'est l'auteur qui souligne.

332. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 209 et *supra*, p. 52-57.

333. MOULET, *Nominations épiscopales*, p. 216-217.

334. Concile de Nicée II, canon 3, *COD*, p. 320-321.

335. Concile de Constantinople IV, canon 12, *DGA*, p. 314.

336. Voir ZUCKERMAN, *Pontic policy*, p. 215-218.

population de la région[337], Constantin V aurait nommé, d'après la *Vie* de Jean, un évêque qui lui est fidèle en remplacement de l'évêque précédent, promu à Héraclée[338]. Il existerait donc une cohabitation entre les deux évêques, sans qu'aucun des deux ne soit plus légitime que son collègue, chacun ayant été consacré par un supérieur : Jean par le *katholikos* d'Ibérie, peut-être Jean II de Mtskheta ou son successeur[339] et, pour l'évêque iconoclaste, on admettra qu'il fut consacré par le patriarche Constantin II[340]. Au concile de 787, le même moine Cyrille représente deux évêques pour le même siège[341], ce qui montrerait que la situation mise en place au lendemain de 754 n'a pas évolué : à trois reprises, il représente un certain Nicétas[342] et, dans un cas, Jean[343]. Néanmoins, en éditant les listes des signataires de Nicée II, E. Lamberz a montré que ce dédoublement était le résultat d'une erreur de copie lors d'une révision postérieure de l'une des listes ; il n'y a donc bien qu'un seul évêque pour le siège de Gotthie[344]. On peut néanmoins noter la différence du titre de chacun des deux pseudo-évêques, renvoyant l'un à une définition géographique (Nicétas évêque de Gotthie), l'autre à une définition ethnique (Jean évêque des Goths), alors même que la *Vie* de Jean en fait l'évêque de la région et non de ses habitants ; la confusion se maintient dans les siècles postérieurs : le sceau d'un tourmarque, daté de la fin du Xe ou du début du XIe siècle, mentionne la Gotthie et non les Goths[345].

Au tournant des VIIIe et IXe siècles, Théodore, frère de Jean le Psichaïte, devint évêque par la volonté de l'empereur, probablement Nicéphore[346] ; le

337. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 79.

338. Selon C. Zuckerman (*Pontic policy*, p. 216), Constantin V ne serait pas intervenu dans les affaires de l'Église de Gotthie.

339. Le *katholikos* n'est pas à proprement parler un patriarche mais le chef d'une Église autocéphale ; il a à ce titre en charge la consécration des évêques de son ressort. Le *katholikos* venait de recevoir l'autocéphalie du patriarche Théophylacte d'Antioche (744-750), dans le cadre du mouvement d'expansion des principautés géorgiennes qui caractérise le VIIIe siècle : MARTIN-HISARD, *Monde géorgien*, p. 559-560 et p. 576-581.

340. M.-F. Auzépy, dans *Gothie et Crimée*, p. 329, considère que le partage de la fonction se marque dans le partage géographique du diocèse : l'évêque de Constantin V à Doros, siège du diocèse, et Jean, peut-être, à côté de son monastère de Parthenitai.

341. Cyrille : PMBZ 4203 et PBE Kyrillos 2 ; il signe également à deux reprises sans mention du nom de son évêque : MANSI XII, col. 1095A, et MANSI XIII, col. 365D.

342. PMBZ 5411 et PBE Niketas 33 ; Nicétas est dit ἐπισκόπος Γοτθίας lors des trois signatures, en son nom, de Cyrille : MANSI XII, col. 994C et 1154A et MANSI XIII, col. 384B. Nicétas est probablement un iconoclaste repenti en 787 (mais pas nécessairement le même que celui de 754), même si aucune autre source ne permet de l'affirmer.

343. MANSI XIII, col. 137B : Jean est dit ἐπισκόπος Γότθων.

344. LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 31, et p. 45-46, n. 174.

345. ALEKSÉENKO, *Tourmarque*, p. 272.

346. *Vie* de Jean le Psichaïte, c. 6, p. 112 : « ἐπεὶ δὲ Θεόδωρον προχειρίζεται ὁ κρατῶν εἰς ἐπίσκοπον. » La mention du κρατῶν laisse supposer qu'il s'agit de Nicéphore et non de

texte ne précise cependant pas le siège que reçut Théodore, mais G. Da Costa-Louillet pense qu'il fut évêque en Galatie, son pays d'origine[347].

Au Xe siècle, malgré les tentatives ecclésiastiques d'empêcher les interventions impériales, l'empereur semble conserver un pouvoir décisionnaire important : dans la seconde moitié du siècle, une lettre est adressée au *basileus* par un homme qui souhaite être reçu à la métropole d'Euchaïta[348]. Ce dernier précise les raisons de sa demande : il est originaire de la cité, il a des neveux orphelins qu'il souhaiterait assigner au clergé de la métropole et le siège semble lui avoir été réservé depuis longtemps déjà, mais on ignore à quel titre. Le métropolite précédent aurait-il promis à notre auteur le siège de la cité, ce que le synode ne lui aurait pas accordé ? Dès lors, l'appel à l'empereur rappellerait ici son intervention éventuelle dans les élections selon la procédure proposée par Euthyme de Sardes au siècle précédent. La lettre, très brève, ne permet guère d'en dire plus.

Peut-être cette lettre date-t-elle du règne de Nicéphore Phocas, qui s'était arrogé le droit de nommer directement les évêques, ce que, selon Skylitzès, certains membres du clergé avaient cautionné et accepté en signant le *tomos* impérial[349]. Zonaras explique les raisons qui ont poussé Nicéphore à agir :

> Les évêques supérieurs d'alors et le chef des pasteurs, Polyeucte, étaient en conflit au sujet des votes ; comme ils tiraient à eux la faculté de nommer par vote ceux qu'ils jugeraient bons et que lui, reprochant aux votes de ne pas être exempts de passion et de s'écarter de la stricte intention droite, tendait à ce que les évêques se concertent avec lui à propos des candidats à élire, l'empereur, profitant de l'occasion, transféra sous sa propre autorité tout ce qui concerne le choix des évêques, en ordonnant que nul évêque ne soit envoyé dans une Église quelconque sans son avis[350].

C'est donc l'impossibilité d'organiser des élections « exemptes de passion » qui a motivé l'empereur : en prenant part à la décision, Nicéphore est sûr d'agir au mieux pour l'Église en évitant les querelles et les conflits.

La politique de Nicéphore fut néanmoins sans lendemain, mais elle reste la tentative la plus aboutie de s'arroger pleinement le droit de nommer les évêques hors de tout contrôle ecclésiastique. Polyeucte, qui avait dû, peut-

---

l'impératrice Irène, même si l'impératrice avait coutume de se nommer βασιλεύς (DA COSTA-LOUILLET, *Saints de CP*, p. 260).

347. *Ibid.* : « on sait qu'au IXe siècle encore, les évêques étaient appelés à exercer leurs fonctions dans leur lieu de naissance » ; voir *supra*, p. 214-215.

348. Anonymes du Xe siècle, *Lettres*, n° 28, p. 364.

349. Skylitzès, *Synopsis*, p. 274 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 703.

350. Zonaras, vol. 3, p. 505 (trad. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 17).

être malgré lui[351], accepter le *tomos* impérial, demanda à Jean Tzimiskès, parvenu au pouvoir en 969 après l'assassinat de Nicéphore, d'abroger la décision impériale. La soumission de Tzimiskès au patriarche s'explique en grande partie par son accession au pouvoir. En décembre 969, Polyeucte pose plusieurs conditions au nouvel empereur pour être reçu dans l'Église : expulser du palais sa complice et maîtresse Théophanô, punir le meurtrier de Nicéphore et faire pénitence, et enfin abroger le *tomos* impérial[352].

Rapidement cependant, le patriarche et le synode adoucissent leur attitude à l'égard de l'empereur, puisqu'à la fin de l'année 969 ou au début de 970 est émis un acte synodal favorable à Jean Tzimiskès, le déclarant lavé de tout péché, en particulier le meurtre de Nicéphore[353].

Est-ce là le résultat d'un accord passé entre l'empereur et le patriarche ? Skylitzès rapporte que Jean fit revenir les évêques que Nicéphore avait exilés pour n'avoir pas souscrit à son *tomos*[354] ; surtout, avec l'accord de l'empereur, Polyeucte « ordonna qu'on déchirât le tome dont la promulgation par Nicéphore avait bouleversé les affaires de l'Église [...] On apporta le tome qui fut mis en pièces, et l'Église recouvra ses anciennes libertés »[355]. La liberté retrouvée de l'Église avait donc été gagnée au prix de la reconnaissance d'un empereur usurpateur.

Cela n'empêchait cependant pas l'empereur d'intervenir en dernier recours dans les élections épiscopales : si la pratique existe, elle n'est en aucun cas officialisée par l'Église, qui entend conserver son autonomie[356].

---

351. Une illustration du Skylitzès de Madrid montre le patriarche interdisant l'entrée du sanctuaire de Sainte-Sophie à Nicéphore (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 146r = TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 362), comme Nicolas Mystikos l'avait fait avec Léon VI.

352. Léon le Diacre, *Histoire*, VI, 4, p. 98-99 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 285 ; Zonaras, vol. 3, p. 520-521 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 793 ; voir R. MORRIS, « The two faces of Nikephoros Phokas », *BMGS* 12, 1988, p. 83-115, ici p. 88, et CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 313. Polyeucte, comme avec Nicéphore Phocas, avait interdit l'entrée du sanctuaire de Sainte-Sophie à Jean Tzimiskès (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 158v = TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 400). Sur les relations entre les deux hommes : R.-J. LILIE, « Caesaropapismus in Byzanz ? Patriarch Polyeuktos und Kaiser Ioannes I. Tzimiskes », dans *Byzantina Mediterranea : Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, éd. E. KISLINGER, K. BELKE, M. A. STASSINOPOULOU, A. KÜLZER, Vienne, 2007, p. 387-397.

353. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 794, d'après Balsamon.

354. Skylitzès, *Synopsis*, p. 284-285.

355. *Ibid.*, p. 285-286 (trad. p. 240).

356. Ce n'est plus le cas au XIVe siècle quand est reconnu à l'empereur un droit de veto après l'élection des évêques. Un accord est passé en 1380 entre Jean V Paléologue (1341-1376, 1379-1391) et le patriarche Nil (1379-1388), fixant par écrit les attributions impériales en matière ecclésiastique, et reprenant des droits et privilèges consacrés par la tradition : V. LAURENT, « Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique », *REB* 13, 1955, p. 14-16 = J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les Actes des patriarches*, fasc. VI, *Les Regestes de 1377 à 1410*, Paris, 1979, n° 2699. Pour l'éditeur du document, celui-ci pèsera « plus lourdement que jamais sur les derniers temps de l'Église byzantine

Ces interventions ne sont pas toujours victorieuses. La *Vie* de Georges d'Amastris nous donne l'exemple presque unique d'une intervention impériale ratée. À la mort de l'évêque d'Amastris à la fin des années 780, le peuple de la cité envoie une ambassade pour convaincre Georges, reclus dans un monastère, d'accepter de devenir leur évêque. Face au refus de Georges, les ambassadeurs de la cité le forcent à les accompagner à Constantinople[357]. Se pose alors le problème de la nomination officielle de Georges comme évêque : d'après sa *Vie*, Constantin VI avait déjà choisi un titulaire pour le siège d'Amastris[358]. Taraise ne l'entend cependant pas ainsi et souhaite convoquer un synode, ce que l'empereur refuse[359] ; les deux candidats sont finalement convoqués devant le synode, réuni pour choisir. Devant l'unanimité des votes, l'empereur est contraint de reconnaître Georges[360]. La décision finale revient donc au patriarche et au synode, selon la procédure décrite peu après par Euthyme de Sardes : ce sont les membres du synode qui procèdent au choix d'un nouvel évêque, non l'empereur[361].

Quand le pouvoir impérial tente d'imposer sa volonté à l'Église, l'empereur cherche à contrôler les nominations épiscopales, sans toutefois jamais y parvenir pleinement, révélant des oppositions entre l'Église et l'État. Le conflit entre Nicéphore Phocas et Polyeucte et la volonté de ce dernier d'empêcher toute officialisation de l'ingérence impériale se justifient par une tradition ancienne ; les pratiques ont pourtant évolué, si bien que Balsamon, à la fin du XIIe siècle, constate, peut-être avec résignation, que

condamnée jusqu'au bout à servir la volonté du prince ou les intérêts de l'État » (p. 12) ; il faudrait sans doute nuancer le propos de V. Laurent à cet égard, mais aucune étude sérieuse n'a été menée depuis l'édition du texte sur cet accord. Par ailleurs, avant ce document « se place une déclaration de Balsamon qui semble fort peu canonique ; il dit textuellement que l'empereur, étant au-dessus des lois et des canons, peut promouvoir même sans élections des patriarches et des évêques : PG 138, col. 93C, sur le canon 16 de Carthage » (DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 17, n. 2). Le canon 16 de Carthage rappelle l'interdiction pour les clercs majeurs d'occuper des charges civiles, c'est-à-dire de se soumettre à des laïcs ; le commentaire de Balsamon à la fin du XIIe siècle fait ainsi état d'une pratique dont l'officialisation n'est pas encore assurée mais qui, depuis la fin du Xe siècle, s'est largement répandue et qui a été acceptée par les canonistes. Cela est d'autant plus vrai pour les grands sièges. Au XIIe siècle, Manuel Comnène propose à Léontios la métropole de Russie puis l'archevêché de Chypre, avant que le saint accepte finalement le patriarcat de Jérusalem (voir M. KAPLAN, « Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ? », dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 295-311, spéc. p. 306).

357. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 15-17, p. 26-30.

358. *Ibid.*, c. 19, p. 32 ; le texte évoque le πρόσταγμα impérial, c'est-à-dire l'ordre donné au patriarche de nommer son candidat.

359. La notice synaxariale de Georges mentionne le refus d'Irène mais non de Constantin ; le texte montre bien ici l'ascendant de la mère sur son fils (*Syn. Eccl. CP*, col. 482).

360. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 19, p. 32.

361. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 367 ; MOULET, *Nominations épiscopales*, p. 214.

l'empereur peut choisir les évêques. Bien que le commentaire soit peu canonique, il rappelle que, depuis le Xe siècle, l'autonomie réclamée par l'Église en la matière s'est peu à peu effritée.

Les pouvoirs locaux et l'intervention populaire

Nous avons vu les origines anciennes de la désignation *a clero et populo* de l'évêque et ce qu'elle a pu devenir avec les siècles, c'est-à-dire, pour le peuple, un renforcement du rôle des notables au détriment du sien[362]. De même que pour les ingérences des empereurs, celles des autres laïcs sont condamnées par les canons : aucun notable ou puissant laïc ne doit participer à la désignation d'un évêque[363]. La règle semble avoir été respectée, du moins si l'on en croit les sources, peu nombreuses à relater des cas d'interventions des pouvoirs locaux dans la désignation des membres du haut clergé ; cela ne signifie pas pour autant qu'elles n'existaient pas.

Dans les sources, il n'est pas toujours aisé de définir les laïcs qui interviennent dans ces élections. Au IXe siècle, c'est l'élite d'Amastris (τῆς πόλεως ἔκκριτον) qui se rend auprès de Georges pour le convaincre de devenir l'évêque de la ville[364] ; l'élite est ici composée des notables locaux et des clercs, si bien que l'élection *a clero et populo* pourrait garder encore du sens, même s'il ne s'agit pas d'une élection à proprement parler, mais bien d'une volonté partagée par la population. On en trouve encore l'exemple au Xe siècle avec Théoclète de Lacédémone[365]. Parfois, on ne voit que le clergé local agir en ce sens, comme le laisse supposer la *Vie* de Germain, devenu métropolite de Cyzique en 705 par la volonté de « ceux qui comptaient dans l'église des Cyziquiens », probablement les seuls clercs de la cité[366].

Dans la plupart des cas, les notables locaux que l'on voit agir sont des militaires, faisant parfois pression sur le candidat à l'épiscopat. Cela ne se limite pas au seul Empire puisqu'on constate un phénomène similaire en Géorgie, dans la mouvance byzantine. Le moine Hilarion (v. 820-v. 870) avait fui en Palestine pour échapper aux gloires du monde ; revenu au Kartli, il fonde plusieurs monastères et sa renommée se répand dans toute la région, si bien que le peuple comme le *mtavar*, puissant aristocrate de la région[367], voulurent faire de lui leur évêque ; à nouveau, Hilarion préfère fuir le monde, se rendant en Bithynie où il séjourne pendant plusieurs années

---

362. C'est parfois déjà le cas aux premiers siècles : NORTON, *Episcopal Elections*, p. 52-80.
363. Concile de Nicée II, canon 3, *COD*, p. 320-321 = *Synodikon Vetus*, c. 159, p. 134-137 ; concile de Constantinople IV, canon 22, *DGA*, p. 333.
364. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 15, p. 27.
365. *Vie* de Théoclète de Lacédémone, p. 576.
366. *Vie* de Germain patr. CP, c. 5, p. 204 : « οἱ τῆς Κυζικηνῶν ἐκκλησίας ἐλλόγιμοι. »
367. MARTIN-HISARD, *Hilarion*, p. 126, n. 4.

avant de se rendre à Rome puis, finalement, à Thessalonique[368]. L'intervention du *mtavar* et du peuple se fait à un moment où l'Église géorgienne tente de s'affranchir de la tutelle des laïcs, en particulier pour les élections du *katholikos* comme des évêques[369]. Le *mtavar* possédait-il un réel pouvoir décisionnaire ? Membre de la haute noblesse du Kartli, son influence devait sans doute compter auprès des structures ecclésiastiques du katholicossat de Mtskheta, voire peut-être du pouvoir politique.

On trouve un exemple similaire au IXe siècle dans la *Vie* de Pierre d'Atroa[370]. Sous le règne de Léon V, Pierre et son frère Paul furent arrêtés par Lamaris, exarque d'Asie décrit par l'hagiographe comme iconoclaste et persécuteur d'iconodoules. Les deux frères, qui étaient parvenus à quitter leur cellule pour y revenir dans un second temps, furent séparés et l'exarque tenta de convaincre Paul de condamner le culte des images en lui proposant un siège épiscopal « dans une des plus grandes villes » de la province[371]. Qui est précisément ce Lamaris et de quel pouvoir dispose-t-il ? Agent du pouvoir impérial en Asie, peut-être commissaire spécial résidant nommé par Léon V[372] ou stratège des Thracésiens[373], il est en tout cas chargé par l'empereur de chasser les iconodoules, et en particulier les clercs et moines récalcitrants. Pour V. Laurent, c'est le siège d'une éparchie que Lamaris a proposé à Paul, puisqu'il s'agirait de l'une des grandes villes d'Asie. Peut-on voir aussi une exagération voulue par Lamaris de sa capacité à agir et à nommer le titulaire d'un siège ? S'il dispose de ce pouvoir (qui lui est plus probablement attribué par l'hagiographe), c'est bien au nom de l'empereur et pas en son nom propre qu'il peut faire et défaire un métropolite. Son rôle est sans doute plus celui d'un intermédiaire que d'une véritable autorité : proposer à Paul la condamnation des images avec pour compensation un siège métropolitain est un moyen pour le pouvoir impérial de contrôler la hiérarchie ecclésiastique afin de parvenir à renforcer la politique iconoclaste.

Il faut donc dissocier les deux exemples, qui ne renvoient pas aux mêmes enjeux de pouvoir : dans le cas d'Hilarion, c'est bien le grand aristocrate qui semble décider ; dans le cas de Paul, c'est au nom d'une politique impériale que l'exarque agit, même si l'on ne doutera pas des retombées positives que la conversion de Paul pourrait avoir sur la carrière de Lamaris.

368. *Vie* d'Hilarion du Kartli, c. 14, p. 126.

369. MARTIN-HISARD, *Monde géorgien*, p. 579.

370. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 26, p. 129.

371. *Ibid.*, c. 26, p. 129 : « ἐν μιᾷ τῶν μεγίστων πόλεων. »

372. Hypothèse de V. Laurent (*Pierre d'Atroa*, p. 124-125, n. 3).

373. Hypothèse avancée par la notice de la PMBZ 4220 ; Lamaris est inconnu des autres sources ; voir également PBE Lamaris 2.

En Géorgie, le *mtavar* n'est pas seul à vouloir qu'Hilarion devienne évêque, puisque le peuple, soucieux d'être bien guidé, affiche son désir de voir le saint élevé à l'épiscopat. Il faut pourtant distinguer ici le discours hagiographique d'une pratique qui a encore lieu dans certaines régions. Ainsi, au VIIIe siècle, à la mort de Sabinos de Catane, Léon est choisi par le peuple pour devenir le nouvel évêque de la cité[374]. Les exemples peuvent être multipliés : l'accession au siège de Gotthie par Jean dans les années 750 est le résultat d'une volonté populaire qui s'oppose ainsi à la volonté impériale[375] ; au IXe siècle, Dèmètrianos de Chytri est recherché par les gens de la cité qui parviennent à l'extirper de la caverne où il avait trouvé refuge pour échapper au monde afin qu'il devienne leur évêque[376].

La pratique du choix par le peuple, ou du moins d'une proposition par les notables de la cité qui agissent au nom de la communauté, existe encore au Xe siècle : Nicétas d'Amasée, farouche partisan de l'intervention patriarcale, condamne toute intervention extérieure à l'Église dans les élections épiscopales[377]. Pourtant, cette coutume ancienne a progressivement disparu depuis la fin du VIe et le début du VIIe siècle[378], sans doute en lien avec l'effacement et la disparition des cités antiques.

Un cas est bien attesté par les sources au Xe siècle : le diocèse d'Argos-Nauplie dans le Péloponnèse. D'après la *Vie* de Pierre, œuvre de l'Argien Théodore de Nicée, c'est le peuple entier (πανδημεί) des deux cités, accompagné de la population des environs de Corinthe dont dépend Argos-Nauplie, qui vint auprès de Paul de Corinthe, frère de Pierre[379], pour que celui-ci devienne l'évêque de leur cité[380]. Face aux demandes insistantes du peuple, Pierre est contraint d'accepter et l'hagiographe met en avant le rôle prépondérant du peuple dans cette désignation[381].

Le rôle des deux cités est confirmé par la correspondance du même Théodore de Nicée : au milieu du Xe siècle, dans une lettre à Basile de Corinthe, supérieur d'Argos-Nauplie, il évoque la mort de l'évêque de sa cité d'origine[382] et décrit le processus de désignation d'un nouvel évêque : c'est le résultat d'un compromis entre trois acteurs, le métropolite de Corinthe et les villes d'Argos et Nauplie, sans que Théodore précise de qui il s'agit. Il insiste

374. *Vie* de Léon de Catane, c. 2, p. 82-83 ; sur Sabinos, PMBZ 6470 (abs. PBE).

375. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 79.

376. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 10, p. 305.

377. Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 170[27-30].

378. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 210.

379. On conserve le sceau de Paul de Corinthe : L 556, et peut-être également L 557.

380. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 9, p. 238.

381. *Ibid.*, c. 10, p. 238-240.

382. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 43, p. 314-315. L'évêque en question est peut-être le successeur de Pierre, Constantin ou peut-être Christophore ; c'est en tout cas un évêque avec qui Théodore eut des démêlés, même s'il reconnaît les qualités de l'homme en question.

auprès de Basile pour que celui-ci ne choisisse pas un homme inférieur à l'évêque défunt, dont il loue les qualités et les vertus[383]. Surtout, il précise que c'est selon une coutume ancienne (τὸ παλαιὸν ἔθος)[384] que les deux cités choisissent leur évêque ; l'intervention du métropolite vient sans doute dans un second temps. Théodore ajoute enfin que cette coutume est encore en vigueur au Xᵉ siècle, signe que le rôle du peuple n'est pas que symbolique et ne relève pas du simple discours hagiographique.

La principale question reste cependant en suspens : qui intervient pour les deux cités ? Si l'hagiographie de Pierre laisse penser à toute la population, la correspondance évoque les « deux villes » (αἱ δύο πόλεις)[385] et non le peuple ; s'agit-il donc, comme on l'a vu pour Georges d'Amastris ou Théoclète de Lacédémone, de l'élite des deux cités, composée des clercs et des autorités civiles, voire peut-être des notables et des puissants de la région ? Si tel était le cas, l'élection de l'évêque d'Argos-Nauplie pourrait être canoniquement une élection *a clero et populo* telle qu'elle était pratiquée aux premiers siècles.

Proximité au pouvoir, amitié et recommandation

L'importance que le pouvoir, impérial comme local, s'accorde dans les nominations épiscopales n'est pas étrangère à la fonction même des évêques, relais de l'autorité dans les provinces. Ce rôle politique des évêques se joue donc à des niveaux différents, dans l'entourage impérial comme dans les diocèses. Selon l'expression utilisée par les historiens du haut Moyen Âge occidental, la *Königsnähe* – la proximité au roi[386] – garantit le rôle politique des conseillers du prince autant que leur position sociale[387]. Ce rôle s'exprime de bien des façons dans l'hagiographie : par la participation des évêques au concile rétablissant le culte des images en 787, comme c'est le

---

383. Théodore propose un candidat au métropolite de Corinthe, mais sans succès.

384. *Ibid.*, p. 315[16].

385. *Ibid.*, p. 315[17].

386. Voir par exemple P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997 (Instrumenta, Band 1), p. 9-64 ; K. F. WERNER, *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, 1998.

387. S. PATZOLD, « Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts », dans *Staat im frühen Mittelalter*, éd. S. AIRLIE, W. POHL, H. REIMITZ, Vienne, 2006 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Band 11), p. 133-162, ici p. 141-160. Le phénomène est similaire à Byzance, où le positionnement de l'aristocratie dans la capitale, près du pouvoir, joue un rôle fondamental dans la distinction sociale et la définition de l'élite comme groupe social dominant : M. W. Herlong, dans *Kinship and Social Mobility in Byzantium (717-959)*, thèse dactylographiée, The Catholic University of America, 1986, p. 205-206, ne dit cependant rien des évêques.

cas d'Euthyme de Sardes et Jean de Gotthie[388], ce qui rejoint leur fonction ecclésiastique ; par la présence de nombreux prélats lors de la rencontre avec l'empereur en 814 à Constantinople[389] ou encore par la présence de certains d'entre eux dans les cercles du pouvoir patriarcal ou impérial[390].

Au VIII[e] siècle, l'impératrice Irène appelle à Constantinople Jean de Gotthie ; celui-ci, avec le soutien du patriarche Paul IV, conseille à l'impératrice le rétablissement du culte des images[391]. Georges d'Amastris, quant à lui, intègre la cour impériale sous le règne d'Irène et de Constantin, bien que, selon sa *Vie*, il ait rejeté le faste des palais[392]. Il fut également choisi par Nicéphore, logothète du *génikon* et futur empereur, « pour sa conduite terrestre aussi bien que pour sa vie »[393], et devint ainsi son conseiller. Le même Georges obtient de l'empereur l'autocéphalie de sa cité[394]. On voit encore, en 842, de nombreux moines et le futur évêque Georges de Lesbos participer, auprès de l'impératrice Théodora, à la mise en place de la politique conduisant au rétablissement des images[395].

Peut-être ces rencontres n'ont-elles pas eu lieu[396], mais il est intéressant de noter quelles fonctions sont attribuées par les hagiographes à leurs héros : l'évêque, relais du pouvoir central, est aussi et depuis longtemps un conseiller des princes, comme on le voit à la même époque en Occident[397]. Les évêques, même si l'on ne peut en percevoir que quelques exemples, font partie d'une élite dirigeante du fait de leur fonction et non pas seulement de leur statut social ou de leur origine familiale[398]. Si la carrière ecclésiastique

388. La *Vie* de Jean de Gotthie ne mentionne pas aussi explicitement que la *Vie* d'Euthyme la participation de son héros au concile, mais elle le sous-entend ; elle évoque ainsi les troubles qui précédèrent, en 786, la tenue du concile et la nécessité pour les évêques de se rendre à Nicée pour échapper aux militaires venus perturber l'assemblée réunie aux Saints-Apôtres.

389. MATANTSÉVA, *Conférence de 814*.

390. RAPP, *Holy Bishops*, p. 270-271.

391. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 3, p. 81 ; on imagine évidemment mal que le culte des images ait été rétabli sur la seule intervention de Jean (AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 71-72).

392. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 34, p. 54.

393. *Ibid.*, c. 35, p. 55.

394. *Ibid.*, c. 21, p. 34-35.

395. Voir P. KARLIN-HAYTER, « Restoration of Orthodoxy, the pardon of Theophilos and the *Acta Davidis, Symeonis et Georgii* », dans *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, éd. E. M. JEFFREYS, Cambridge, 2006, p. 361-373.

396. La proximité du saint avec les grands de ce monde constitue un critère de sainteté, l'humilité du premier rejaillissant sur la puissance des seconds : KAPLAN, *Normes*, p. 29.

397. K. F. WERNER, *Naissance de la noblesse*, *op. cit.*, p. 368-378 ; exemple en Germanie : G. BÜHRER-THIERRY, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, 1997, p. 53-66.

398. Ce fut sans doute moins le cas aux premiers siècles (RAPP, *Holy Bishops*, p. 260-273).

est, dans l'Occident du IXe siècle, l'une des rares voies d'ascension sociale[399], il en est probablement de même dans le monde byzantin où, comme à la cour carolingienne, la *Königsnähe* distingue les évêques qui ont intégré l'élite dirigeante ; la tendance va s'accentuant à Byzance jusqu'au XIe siècle[400].

La proximité au pouvoir n'est pas la seule condition à la nomination à un poste épiscopal. L'amitié, le parrainage comme la recommandation jouent aussi un rôle fondamental mais qui globalement nous échappe. L'on connaît quelques cas de recommandation par un métropolite d'un candidat à un siège épiscopal, mais cela n'est pas toujours couronné de succès : à la mort de l'évêque d'Argos, Théodore de Nicée recommande à son collègue de Corinthe un moine prénommé Basile[401]. Malgré le soutien affiché de Théodore, Basile n'est pas choisi comme évêque, puisque son nom n'apparaît pas dans la liste du *synodikon* de la ville[402].

Le regain des pratiques simoniaques

L'interdiction théorique et la politique de Taraise au VIIIe siècle

Pratique consistant à acheter ou vendre un bien spirituel, et plus particulièrement des ordres ou des charges ecclésiastiques, la simonie est dénoncée dans la Bible par Pierre quand Simon le Magicien tenta d'acheter aux Apôtres leur pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains[403]. La réforme grégorienne dans l'Occident du XIe siècle assimile la simonie à toute intervention extérieure dans une nomination – argent, cadeau, service quelconque –, condamnant ainsi les relations d'amitié et de clientèle lorsqu'elles déterminent le choix du détenteur d'une charge ecclésiastique ; la simonie n'est plus une simple faute, et le trafic de l'Esprit

399. L'exemple le plus abouti est celui d'Ebbon (775-851), esclave, frère de lait de Louis le Pieux et bibliothécaire au palais impérial, qui devint en 813 archevêque de Reims après que Louis l'eut émancipé et revêtu du *pallium*. Thégan, noble et chôrévêque de Trêves, compose vers 837 une *Vie* de l'empereur Louis dans laquelle il critique violemment Ebbon, écrivant de lui : « Il te fit libre, pas noble, car c'est impossible » (Thegan, *Gesta Hludovici imperatoris*, éd. et trad. E. Tremp, *Die Taten Kaiser Ludwigs*, *Monumenta Germaniae Historica Scriptores*, *Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 343-820*, 64, Hanovre, 1995, c. 44, p. 232). Sur le cas très exceptionnel d'Ebbon, voir P. R. McKeon, « Archbishop Ebbo of Reims », *Church History* 43, 1964, p. 437-447, et M. Sot, *Flodoard, Un historien et son Église : Flodoard de Reims*, Paris, 1993, spéc. p. 471-485 et p. 511-517.

400. Oikonomidès, *Décret synodal*, p. 58-59.

401. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 43, p. 314-315.

402. *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 109.

403. Ac 8, 9-25.

Saint devient une hérésie[404]. Il en va différemment à Byzance : les canons des conciles distinguent l'intervention des laïcs de la pratique simoniaque *stricto sensu*, c'est-à-dire l'échange d'une somme d'argent, qui n'est pas assimilée à une hérésie, mais bien à une pratique, même répréhensible.

Les pratiques simoniaques sont condamnées de l'époque justinienne[405] jusqu'au XVe siècle[406]. La première condamnation ecclésiastique remonte au concile de Chalcédoine dont le canon 2 précise que devront être déposés ou anathématisés celui qui a vendu et celui qui a acheté une charge ecclésiastique[407]. L'interdiction est rappelée avec vigueur lors du concile in Trullo, qui l'étend également à la communion donnée contre un versement[408], ainsi que par le concile de Nicée II[409]. Taraise, après le concile, proscrit la simonie en dénonçant les abus qui ont été commis par les clercs, particulièrement depuis les débuts de l'iconoclasme[410]. Dans une lettre à l'higoumène Jean[411], le patriarche rappelle la sanction de déposition qui pèse sur les coupables. La justification de la condamnation est simple : puisque l'évêque est un modèle pour le peuple, il doit être irréprochable et ne peut donc contrevenir à la volonté des Apôtres et des canons.

Le patriarche, soucieux d'économie au sein de l'Église et en accord avec Irène, n'avait pas adopté d'attitude intransigeante. Dans un décret synodal publié peu après 787 en présence des envoyés du pape et des patriarches orientaux, il accepte que les évêques coupables de simonie puissent être déliés après un an de pénitence de la déposition perpétuelle à laquelle les condamnait le concile de Chalcédoine[412]. Cette attitude modérée n'est finalement pas acceptée par le pape Hadrien Ier, auprès de qui les opposants à la mesure se sont plaints[413]. Dans une lettre au pape, le patriarche,

---

404. Cela est clair dans les canons du synode réuni à Rome en 1059 sous la présidence du pape Nicolas II (1058-1061), qui cherche à réformer la discipline ecclésiastique plutôt que la doctrine chrétienne (élection du pape par des cardinaux, moralisation de la vie des clercs et des moines, condamnation du nicolaïsme et de la simonie) ; éd. L. WEILAND, MGH *Leges*, *Legum sectio IV*, *Constitutiones et Acta Publica imperatorum et regum*, t. 1, *Inde ab a. DCCCCXI. usque ad a. MCXCVII*, Hanovre, 1893, canons 6 et 9, p. 547-548.

405. Justinien, *Nov.* 6-1, 5, p. 535 ; 123-2, 1, p. 596 ; 137-2, p. 696-697 ; RAPP, *Holy Bishops*, p. 211, et NORTON, *Episcopal Elections*, p. 177-191.

406. *ODB* III, p. 1901.

407. Concile de Chalcédoine, canon 2, *COD*, p. 138.

408. Concile in Trullo, canons 22 et 23, *COD*, p. 246-247.

409. Concile de Nicée II, canons 5 et 19, *COD*, p. 323-326 et p. 339-340.

410. *Vie* de Taraise patr. CP, c. 33, p. 109-110 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 361.

411. Taraise, *Lettre à l'higoumène Jean* = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 363 ; sur Jean, PMBZ 3095 et PBE Ioannes 141.

412. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 360. Le texte, perdu, est mentionné par Théodore Stoudite (*Lettres*, n° 38, p. 108-111).

413. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 364 (critique). Sur les relations complexes entre l'Empire et le pape Hadrien Ier, F. HARTMANN, *Hadrian I. (772-795). Frühmittelalterliches*

s'appuyant sur les prescriptions bibliques, patristiques et conciliaires, en revient donc à une attitude plus rigoriste à l'égard des simoniaques, tout en demandant la même position au pape afin que ce mal soit extirpé de l'Église universelle[414] ; à Taraise d'agir ainsi dans son ressort, comme en témoigne une lettre envoyée à la fin de l'année 790 aux évêques de Sicile[415]. Ces derniers, qui avaient participé au concile de Nicée[416], sont félicités par le patriarche de tenir annuellement leur synode ainsi que le stipule le concile de 787[417] ; dans sa lettre, il leur rappelle de veiller à la bonne application des canons, et particulièrement pour ce qui regarde la simonie – autant de signes révélateurs de la volonté réformatrice du patriarche.

Pourquoi une telle réforme est-elle nécessaire précisément à la fin du VIIIe siècle ? La simonie n'est pourtant pas une nouveauté dans l'Église mais elle a peut-être connu un certain regain pendant le premier iconoclasme ; beaucoup d'évêques avaient dû être prêts à payer de leur poche, au-delà d'une simple adhésion à la politique impériale, leur maintien dans la hiérarchie ecclésiastique. Les sources, pourtant promptes à dénoncer les abus des iconoclastes, restent pourtant silencieuses à ce sujet. L'accusation de simonie des iconoclastes est un argument facile auquel se rallie Taraise sans appliquer pour autant de sanction[418].

Achat, pot-de-vin ou versement coutumier ?

Il semblerait qu'une coutume ancienne de payer une taxe pour l'ordination ait survécu, malgré le risque de simonie que cela pouvait représenter ; cette taxe était proportionnelle à l'importance du siège[419], ainsi que le montre la novelle 123 de Justinien[420]. À l'époque mésobyzantine, on ignore presque tout de ces transactions ; quelques indices dans les sources montrent cependant le maintien de ces pratiques.

Ignace, dans la lettre adressée à son collègue de Nicomédie pour lui recommander un moine désireux d'acquérir un évêché, précise qu'il fait cette demande en n'ayant pas été soumis à une récompense ou un cadeau,

---

Adelspapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser, Stuttgart, 2006 (Päpste und Papsttum, Band 34), chapitre 5, p. 157-195.

414. Taraise, *Lettre au pape Hadrien Ier* = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 364.

415. Taraise, *Lettre aux évêques de Sicile* = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 365.

416. DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 24.

417. Concile de Nicée II, canon 6, *COD*, p. 326-327.

418. C'est donc le signe que Taraise ne croyait probablement pas à cet argument : les évêques iconoclastes ne sont donc pas plus simoniaques que les autres.

419. HAJJAR, *Synode permanent*, p. 146.

420. Justinien, *Nov.* 123-3, p. 597-598, qui fournit la liste des taxes à verser selon la fortune et les revenus de l'évêché ; le versement de ces taxes est justifié par la nécessité d'empêcher que les églises provinciales soient trop endettées ; voir KAPLAN, *Propriétés*, p. 75.

mais gratuitement et librement[421]. Dès lors, aurait-il touché quelque argent ou cadeau du moine en échange d'une requête en sa faveur ? Ignace, intermédiaire dans cette affaire, pourrait avoir reçu l'équivalent d'un pot-de-vin. Cependant, s'il y a achat du siège, il n'en est pas fait mention : on ignore si le moine compte payer quelque argent au métropolite de Nicomédie, même si on peut l'imaginer. Par ailleurs, Ignace réclame à son suffragant de Taion le versement coutumier fait lors de la consécration, une somme d'or dont il ne précise pas le montant[422]. On ignore si l'évêque de Taion avait déjà payé une partie de la somme convenue par écrit lors de sa consécration[423], ou si, au contraire, rien n'avait été réglé. Il ne peut donc s'agir directement de simonie, mais bien de ce versement, régulier depuis l'époque justinienne[424].

Il faut donc distinguer deux éléments : la simonie elle-même, soit le paiement d'une somme en échange de l'obtention d'un siège, et le versement coutumier (*synètheia*) lors de la consécration épiscopale, donné à l'Église, toléré par cette dernière et tarifé par la législation justinienne[425].

Au Xe siècle, la *Vie* de Luc le Stylite atteste le « prix » d'un siège épiscopal, celui de la métropole de Sébastée en Arménie[426]. De retour de l'armée, Luc, soucieux de charité, demande à son père de l'argent afin de verser la caution habituelle (ἐξαιτεῖται παρ' αὐτοῦ τῆς συνήθους χάριν παροχῆς) pour obtenir le siège épiscopal de Sébastée, soit une somme de cent pièces d'or (καὶ λαμβάνει χρυσίνους ἑκατόν). Cela suppose que, lors de cette requête en 926, le siège était vacant[427]. Jouant dans son texte sur les mots d'« évêché » qu'occuperait Luc et de « métropole céleste » promise au saint, l'hagiographe précise que Luc n'utilisa cependant pas cet argent pour l'évêché de Sébastée : il le distribua aussitôt avant de se retirer dans le monastère Saint-Zacharie[428]. L'expression utilisée par l'hagiographe pour

---

421. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 49, p. 128 ; voir ce qu'en dit M. Kaplan dans *Évêque*, p. 186.

422. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 10, p. 46 ; KAPLAN, *Évêque*, p. 186-187.

423. Cette promesse écrite d'un paiement intervient sans doute à l'occasion de la signature par l'évêque de son engagement lors de sa consécration (voir *infra*, p. 273-276).

424. C. Mango et S. Efthymiadis, dans *Correspondance of Ignatios*, p. 172, précisent que ce type de versement était encouragé par l'Église, dont on imagine bien qu'elle en tirait un certain profit. On interprétera différemment de M. Kaplan (*Évêque*, p. 187), la mention dans la lettre 12 d'Ignace de l'envoi par un évêque d'un cadeau ou d'une somme d'argent au métropolite ; le texte ne permet pas de savoir s'il s'agit du complément éventuel du versement ou simplement de l'envoi d'un présent en signe d'amitié, voire de service rendu.

425. Dans l'*Ecloga*, promulguée en 741 par Léon III et Constantin V, il est question d'une *synètheia* payée par l'État à ceux qui détiennent une *strateia*, une fonction publique (*Ecloga*, 16, 4, p. 224[745]) ; s'il est fait mention des clercs (*ibid.*, 3, p. 222), on ne peut considérer que les évêques font partie de cette catégorie, puisqu'ils ne sont pas explicitement cités ; or, dans la plupart des cas, les textes juridiques distinguent clairement les évêques des autres clercs.

426. *Vie* de Luc le Stylite, c. 7, p. 202.

427. Voir VANDERSTUYF, *Luc le Stylite*, n. 17.1, p. 208.

428. JANIN, *Grands centres*, p. 151 ; AUZÉPY, *Monastères*, p. 442-443.

caractériser ce versement montre qu'il s'agit bien d'une pratique largement acceptée, notamment par l'Église, qui y voyait un revenu complémentaire.

La pratique de la simonie est donc attestée par la lutte que mène Taraise à son encontre, mais elle est mal connue : on ne peut assimiler le versement promis lors de la consécration à de la simonie, puisque ce versement est autorisé par l'Église alors que la simonie *stricto sensu* est condamnée.

La consécration épiscopale

Dernier temps de la nomination épiscopale, la consécration constitue par l'ordination l'entrée définitive dans la carrière et la fonction[429]. Il ne s'agit pas d'un simple acte liturgique : le geste d'imposition des mains est précédé d'une procession avec le peuple et d'une profession de foi de l'évêque. C'est aussi le temps où le clergé verse à l'évêque le *kanonikon*[430].

Les processions dans la cité

Les processions rythment la vie religieuse du peuple, à l'occasion des fêtes cycliques et mobiles, mais aussi lors des grands événements d'une cité[431] ; la consécration de l'évêque, comme ses funérailles, sont l'occasion pour la foule et le clergé de communier autour de la figure épiscopale, particulièrement quand il s'agit d'un saint[432]. La traversée processionnelle de l'évêque dans la cité, qui marque sa prise de possession de la ville et son autorité, rappelle l'*adventus* romain, l'entrée solennelle dans une ville du représentant d'une autorité civile, militaire ou ecclésiastique, cérémonie progressivement christianisée dès le IVe siècle au point que l'on célébrait parfois l'entrée d'une image sainte ou d'une relique[433].

---

429. Présentation générale et parfois simpliste dans I.-H. DALMAIS, *Les Liturgies d'Orient*, Paris, 1959, p. 90-92 ; E. J. LENGELING, « Der Bischof als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination », dans *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, éd. P. GRANFIELD, J. A. JUNGMANN, vol. 2, Münster, 1970, p. 905-906 ; C. JONES *et al.* éd., *The Study of Liturgy*, Londres, New York, 1978, 2e éd., 1992, p. 367-368. On trouvera le pendant occidental dans M. ANDRIEU, « Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims », *Revue d'histoire ecclésiastique* 48, 1953, p. 22-73, et plus récemment PALAZZO, *L'Évêque et son image*, p. 183-190.

430. Voir *infra*, p. 299, sur les revenus des évêques.

431. Pour les processions religieuses à Constantinople, les mieux connues, JANIN, *Processions*, p. 73-85, et BERGER, *Processions*, p. 74-76. Sur celle qui eut lieu dans la capitale le jour du rétablissement du culte des images, le 11 mars 843, voir D. AFINOGENOV, « Imperial repentance : the solemn procession in Constantinople on march 11, 843 », *Eranos* 97, 1999, p. 1-10. Sur les processions lors des consécrations d'église, *infra*, p. 411.

432. KOUTRAKOU, *Scènes de foule* ; MOULET, *Grands hommes*, et *infra*, p. 435-437.

433. L'*adventus* est également un thème de la Bible : P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans*

Ces mouvements de population dans la cité sont le signe de l'appropriation définitive des lieux par l'évêque. La *Vie* de Dèmètrianos de Chytri évoque l'organisation d'une grande fête publique (πάνδημον ἑορτὴν) lors de l'arrivée du héros avant sa consécration[434] ; à Lacédémone, Théoclète se rend simplement vers l'église pour y être ordonné[435].

On possède la description détaillée de deux processions dans les *Vies* de Georges d'Amastris et de David, Syméon et Georges[436]. Les étapes des processions décrites dans les *Vies* rappellent la description de l'entrée du Christ à Jérusalem quelques jours avant la Passion[437]. Le premier moment est l'annonce faite à la foule de l'arrivée du futur évêque, et la foule se précipite et se rassemble pour accueillir le nouveau proèdre. À Amastris, toutes les rues sont vite envahies par la population, venue prendre part à cette grande fête populaire[438]. À Mytilène, la foule se rassemble au port de la cité, dans un désordre moindre semble-t-il qu'à Amastris : le peuple – dont l'hagiographe nous dit qu'il regroupe ici des gens « de tous âges, de tous les genres, hommes, femmes et enfants, ceux qui étaient aux affaires, les membres du clergé, tous portant des vêtements de fête et des branches de palmier dans leurs mains »[439] – est organisé en une grande procession, avec icônes, croix et torches, et chante des hymnes ; la récente victoire du culte des images permet ici à l'hagiographe de montrer toute la piété de la population, précédemment soumise à un évêque iconoclaste[440]. Georges est accompagné de son frère Syméon, qui avait passé de nombreuses années sur l'île et qui était donc bien connu de la population.

D'après la *Vie* de Georges d'Amastris, l'évêque dirige la procession vers la cathédrale où il reçoit symboliquement les clés de la cité, tel Pierre celles des cieux[441]. La procession de consécration de Georges de Lesbos est plus longue ; elle comporte ainsi d'autres stations, réparties sur une semaine.

---

l'Antiquité tardive, Paris, 1994, p. 95-147 ; sur la christianisation de ce rituel, *ibid.*, p. 249-325, et S. G. MCCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, p. 33-67.

434. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 11, p. 306.

435. *Vie* de Théoclète de Lacédémone, p. 576.

436. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 22, p. 36-37 (la consécration a lieu vraisemblablement vers 790), et *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253-254 (la consécration de Georges a lieu en septembre 843 ou 844).

437. Mt 21, 1-17 ; Mc 11, 1-11 ; Lc 19, 29-39 ; Jn 12, 12-15.

438. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 22, p. 36 : l'expression est la même que celle employée dans la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri : « ἑορτὴ πάνδημος ». Sur la signification liturgique du terme ἑορτή, voir CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v.

439. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253 : « πάσης ἡλικίας, πάσης ἰδέας, ἀνδρῶν, γυναικῶν, παίδων, τῶν ἐν τέλει, τῶν ἀπὸ τοῦ κλήρου πάντων λαμπροφορούντων καὶ βαία ταῖς χερσὶν βασταζόντων. »

440. *Ibid.*, c. 15, p. 227-229.

441. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 22, p. 37.

Alors que l'évêque arrive à Mytilène, une fête est célébrée en l'honneur de la Vierge en l'église de la Théotokos de Molos[442], monastère qui avait accueilli les deux frères lors de leur ascèse[443]. À cette occasion, le futur évêque fait une première distribution à l'attention des pauvres[444].

La seconde station a lieu le 14 septembre, jour de la fête de la Croix[445] : une nouvelle fête est organisée sous la conduite du stratège de l'île[446] dans l'église de la Théotokos, où l'auteur nous dit que Georges est logé[447] ; à nouveau, la foule se presse si bien que la place principale de l'église devient vite trop étroite ; la célébration dure toute la journée et toute la nuit.

La dernière étape de la procession se tient au point du jour. Mené par le stratège, le peuple conduit l'évêque à l'église métropolitaine Sainte-Théodora[448] dans un cortège de torches et d'hymnes, qui mène Georges vers sa nouvelle église depuis son ancien monastère ; ainsi se marque symboliquement son changement de vie.

Profession de foi et engagement écrit

La cérémonie de consécration épiscopale se poursuit, une fois l'évêque parvenu dans l'église, par la proclamation de sa profession de foi. Celle-ci, prononcée par l'évêque fraîchement élu, est mal connue à notre époque : celles que l'on possède sont plus tardives et concernent surtout les patriarches[449]. Les sources sont par ailleurs muettes à ce sujet ; aucune *Vie*

---

442. Cette cérémonie a probablement lieu le 8 septembre, jour consacré, dans la liturgie constantinopolitaine, à la fête de la naissance de la Vierge (JANIN, *Processions*, p. 73).

443. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 10, p. 220 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 275, n. 36.

444. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253 : Georges distribue argent, or, manteaux et couvertures fournis par l'impératrice Théodora (c. 31, p. 252).

445. *ODB* I, p. 553.

446. L'utilisation du terme « στρατηγός » laisse penser que Lesbos fait partie du thème de la mer Égée, alors que le *taktikon* Uspenskij de 842-843 (p. 53[18]) suggère plutôt que l'île est sous le contrôle d'un drongaire. On conserve plusieurs sceaux de drongaires comme de stratèges aux VIIIe-Xe siècles : ZV 2649 (= *DOSeals* 2, 40.5, Akroulios, spathaire et drongaire de la mer Égée, VIIIe-IXe siècle), ZV 1887 (= *DOSeals* 2, 40.7, plusieurs exemplaires, Euphémien, spathaire et drongaire de la mer Égée, VIIIe-IXe siècle), *DOSeals* 2, 40.6 (Constantin, spathaire et drongaire de la mer Égée, IXe siècle), ZV 3167 (= *DOSeals* 2, 40.9, Phocas, protospathaire et drongaire, IXe siècle), ZV 2360 (Serge, spatharocandidat et drongaire de la mer Égée, IXe siècle), ZN 122 (Constantin, protospathaire et stratège de la mer Égée, deuxième moitié du IXe siècle), ZN 232 (Michel, protospathaire et stratège, fin IXe-première moitié du Xe siècle) et ZN 243 (Nicolas, protospathaire et stratège, première moitié du Xe siècle).

447. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253-254 ; Georges loge donc dans le monastère où il avait précédemment séjourné.

448. L'église est située sur le port inférieur de la cité (*ibid.*, c. 14, p. 227).

449. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 444-446 sur les professions de foi impériales et patriarcales, p. 446-450 sur les évolutions postérieures.

épiscopale n'évoque la profession de foi du héros. Rien d'étonnant à cela cependant : la profession de foi commence toujours par une adhésion à l'orthodoxie, ce qu'il est inutile de préciser dans une *Vie* de saint.

Des documents épars nous permettent néanmoins quelques remarques. On sait que la profession de foi du nouvel évêque devait être déposée au *chartophylakion* à Constantinople[450]. Un manuscrit de Vienne contient le type ancien de la profession de foi, suivie d'une formule du symbole attribuée à Phôtios, mais dont la datation est difficile à préciser[451]. Ce texte comporte plusieurs points : après le symbole de la foi, l'évêque déclare adhérer aux sept conciles et vénérer les images de la Vierge et des saints.

On en retrouve des éléments comparables dans un texte antérieur au Xe siècle, formulaire de la profession de foi des métropolites prononcée lors de l'ordination[452]. La première partie de ce texte est la reprise presque exacte du symbole de Nicée-Constantinople[453]. La suite du formulaire est comparable à celui de Phôtios : le métropolite déclare adhérer aux sept conciles œcuméniques et en observer les canons afin de garantir la paix dans l'Église ; il n'y est en revanche pas fait mention de la vénération de la Vierge et des saints. Plus intéressante est au contraire la promesse de fidélité au patriarche, en la personne de Nicolas, « très saint patriarche œcuménique », avant la mention de la mise par écrit de cette profession de foi, qui a lieu à Constantinople, à la date précisée par le formulaire une fois rempli.

Il n'est pas sûr qu'il faille identifier ici, comme l'a fait J. Darrouzès, Nicolas Mystikos. Il semble en tout cas que cette promesse de fidélité au patriarche soit courante au Xe siècle puisque Nicétas d'Amasée la mentionne dans son traité ; il précise que, lors de son ordination, il a signé ainsi sa profession de foi : « suivant en tout le très saint patriarche et me mettant d'accord avec lui »[454]. La formule utilisée par Nicétas étant similaire à celle du formulaire de la profession de foi, cette dernière doit être antérieure à la fin du Xe siècle, quand écrit Nicétas. L'engagement se fait donc par écrit.

La datation de ce texte est soumise à deux données : elle est antérieure à la fin du Xe siècle comme on vient de le voir ; à l'inverse, elle n'a pas pu être en

---

450. Concile de 869, 3e session, MANSI XVI, col. 45D : *quod suscripsimus professi sumus fidei nostrae symbolum, quod jacet in chartophylacio venerabilis patriarchae, tempore ordinationis nostrae* ; DARROUZÈS, *Offikia*, p. 368-369. Au XIIe siècle, c'est toujours le *chartophylax* qui conserve les professions de foi des évêques et des prêtres, comme le mentionne Nersès de Lampron, *Notice arménienne*, p. 202.

451. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 446, et GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 567 ; il s'agit du *Vindobon. gr.* 7, f. 231, daté du XIe siècle.

452. Profession de foi des métropolites, PG 119, col. 1157-1160, suivie de la prière à l'empereur adressée par le métropolite lors de son ordination (*ibid.*, col. 1160).

453. Concile de Constantinople I (381), MANSI III, col. 565.

454. Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche*, p. 162[4-6] : « οὕτω δὲ καὶ ἐν τῷ χειροτονεῖσθαί με ἐνεγραψάμεν "κατὰ πάντα ἑπόμενος, καὶ συμφωνῶν τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ" ».

usage – ce qui n'empêche pas son antériorité cependant – quand l'anonyme rédige son traité en faveur des métropolites contre la participation du patriarche aux élections épiscopales, dans les années 963-969, moment de querelle entre les pouvoirs impérial et ecclésiastique pour le contrôle de ces élections[455]. J. Darrouzès suppose que cette formule n'avait pas cours à ce moment, pensant que le métropolite anonyme n'a pu proclamer l'autonomie de ses collègues en ayant prêté serment de fidélité au patriarche[456].

Dès lors, le patriarche Nicolas mentionné dans le formulaire, au-delà du simple hasard de copie que cet ajout peut signifier[457], peut être Nicolas Mystikos, au début du xe siècle, qui réaffirme l'autorité patriarcale sur la hiérarchie ecclésiastique ; mais il peut également s'agir de Nicolas II Chrysobergès, dont le patriarcat, de 980 à 992, coïncide avec la mention dans le traité de Nicétas d'Amasée du serment au patriarche.

On possède un autre texte d'une profession de foi, faussement attribué à Nicolas Mystikos ; R. J. H. Jenkins a montré qu'Aréthas de Césarée était en réalité l'auteur de cette œuvre, intitulée *Σύμβολον πίστεως ἐπιδοθὲν ἐπὶ τῇ τῆς ἐπισκοπῆς αὐτοῦ προχειρίσει*[458] ; comme Aréthas était *prôtothronos* de l'Église, il n'est pas étonnant de le voir rédiger un tel texte qui insiste particulièrement sur l'orthodoxie de la foi et notamment le culte des images puisqu'il y est fait mention du septième concile œcuménique de Nicée. Le texte cite tous les conciles œcuméniques précédents : pour chacun sont précisés la ville où il s'est déroulé, parfois le nombre des pères participants et la raison de sa tenue[459]. Ce texte se place donc bien dans la continuité de la profession de foi attribuée à Phôtios.

Reste une dernière question : pour quelles raisons se développe jusqu'au xe siècle la pratique d'un engagement écrit de la part des métropolites et évêques nouvellement ordonnés ? La contemporanéité de l'obligation de dépôt de la profession de foi au *chartophylakion*, de la formule attribuée à

455. Darrouzès, *Ecclésiologie*, p. 24-27.

456. Id., *Offikia*, p. 447-448. En réalité, rien n'empêche cela : dans la mesure où l'on ignore le devenir de ce métropolite anonyme, il n'est pas impossible qu'il ait juré fidélité au patriarche pour remettre ensuite en cause ce serment ; si c'est le cas, cela entraîna peut-être sa destitution. Ce serment de fidélité au patriarche rappelle celui prêté par ce dernier et les évêques à l'empereur, depuis au moins le viiie siècle : Svoronos, *Fidélité*, p. 113-116, et O. Delouis, « Église et serment à Byzance : norme et pratique », dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. M.-F. Auzépy, G. Saint-Guillain, Paris, 2008 (Monographies 29), p. 228 ; c'est plus tardivement que se développe un serment d'hommage à la personne impériale (voir ci-dessous).

457. Darrouzès, *Offikia*, p. 447.

458. Aréthas de Césarée, *Lettres*, n° 60, vol. 2, p. 17-22 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, **n° 597a.

459. Aréthas de Césarée, *Lettres*, n° 60, vol. 2, p. 21^{23}-22^{14}.

Phôtios et du serment au patriarche Nicolas (Mystikos ou Chrysobergès) ou encore du texte d'Aréthas de Césarée, n'est sans doute pas qu'un hasard.

C'est en effet dès l'époque iconoclaste que s'établit la pratique de faire signer des déclarations écrites garantissant la fidélité, principalement à l'empereur[460], avant que ne se renforce un lien plus personnel entre celui-ci et les évêques avec l'obligation d'un serment de fidélité à sa personne au XIVe siècle[461]. Dans la seconde moitié du IXe siècle, l'intervention d'Ignace et de Phôtios en ce sens renvoie à la politique de liquidation de l'iconoclasme qui s'opère encore longtemps après 843 : c'est un moyen pour le pouvoir patriarcal de s'assurer la fidélité de l'épiscopat, d'abord à son égard dans le conflit qui les oppose, mais aussi par rapport à l'orthodoxie retrouvée[462].

L'engagement écrit des évêques lors de leur profession de foi s'accompagne d'une prière pour l'empereur, d'une date identique à celle du formulaire de la profession[463] : il ne s'agit pas d'un serment de fidélité, mais cette prière pourrait y être assimilée. C'est en tout cas le seul acte d'engagement envers l'empereur que l'on connaisse avant la généralisation de l'hommage[464], sans doute prononcé après la profession de foi.

Le rituel sacramentel de la consécration

Le dernier temps de la consécration est le rituel sacramentel proprement dit : l'impétrant, une fois élu et après la proclamation de sa foi, doit être consacré par son supérieur pour être pleinement titulaire de sa fonction. Le déroulement du rituel de consécration de l'évêque nous est connu par l'Euchologe Barberini, rituel intégré progressivement dans les recueils postérieurs[465], jusqu'à une époque récente[466]. Après la profession de foi est

---

460. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 211. Sur l'importance du serment aux VIIIe-IXe siècles, voir M. NICHANIAN, « Iconoclasme et prestation de serment à Byzance : du contrôle social à la Nouvelle Alliance », dans *Oralité et lien social au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 81-101.

461. SVORONOS, *Fidélité*, p. 115-116.

462. À la même époque, le *Syntagma* de Phôtios rappelle l'erreur que constitue, pour des laïcs, le fait de prêter de faux serments (Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, XIII, 18, col. 929-932).

463. Prière à l'empereur, PG 119, col. 1160.

464. SVORONOS, *Fidélité*, p. 115. Les textes que l'on connaît d'hommage à l'empereur par des évêques sont plus tardifs, intégrés au traité du Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, p. 282[20-23] ; après avoir décrit le rituel de promotion du patriarche, l'auteur ajoute : « Les prélats après leur élection (μετὰ τὰς ψήφους αὐτῶν) sont sacrés par le patriarche ; quelques jours après leur sacre, chacun, faisant une prière pour les souverains et leurs sujets, va se prosterner devant l'empereur et la lit alors que se tient la réception » (voir DARROUZÈS, *Offikia*, p. 475-476).

465. On en retrouve les principaux éléments dans l'euchologe du XIe siècle (*Euchologe CP*, p. 142-146).

466. La tradition d'apparence conservatrice de l'Empire byzantin et de ses usages se confirme en ce domaine, comme le montre un euchologe publié par l'Office de la propagande de la

chanté le *trisagion*[467], ce qui a lieu traditionnellement lors de la célébration de l'eucharistie et qui est peu à peu utilisé, dès le Ve siècle, lors des processions[468]. Le clergé de l'Église épiscopale, requis pour la célébration de la liturgie aux côtés du célébrant, prend part à la cérémonie. L'événement public peut se faire mondain, comme le montre la consécration de Georges de Lesbos, puisque les autorités locales y prennent part : « le stratège et sa suite, très bien vêtus », escortèrent en effet avec la foule le futur évêque vers l'église[469]. Dans les cas connus de cérémonies de consécration, il n'est pas fait mention de la participation des autorités locales, ce qui ne signifie pas pour autant leur absence, au contraire : l'alliance entre les autorités religieuses et les autorités civiles se marquait précisément dans ce type de cérémonie. Le fait pour l'hagiographe d'évoquer la présence du stratège tient d'abord à la volonté d'insister sur la solennité de l'événement.

L'Euchologe Barberini précise que le célébrant est archevêque[470] ; il peut s'agir du patriarche ou d'un métropolite ; dans tous les cas, l'ordinant doit être un supérieur hiérarchique de l'ordinand. Les exemples fournis par les sources attestent surtout le rôle du patriarche et non du métropolite ; ainsi, Étienne de Sougdaïa est désigné par le patriarche Germain puisqu'il est présent à Constantinople lors de son élection au siège épiscopal ; le même patriarche procéda probablement à la consécration d'Étienne avant le départ de celui-ci pour son siège[471]. Peu après 754, Jean est désigné évêque de Gotthie ; pour cause d'opposition aux décisions iconoclastes de 754, l'iconodoule Jean ne peut se rendre à Constantinople pour y être consacré et se rend auprès du *katholikos* d'Ibérie[472]. Au Xe siècle, on en trouve un autre exemple dans la *Vie* d'Arsénios de Corcyre : c'est le patriarche Théophylacte qui le consacre par le geste d'imposition des mains[473].

Papauté en 1875 (MERCENIER, PARIS, *Prière des Églises de rite byzantin*, p. 380-389) : après être entré dans l'église, l'impétrant proclame à trois reprises sa foi (énonciation du symbole de 381, du respect des conciles et du principe de la divinité trishypostatique avec condamnation des hérésies christologiques) ; suivent la consécration, la bénédiction, l'imposition des mains, les prières, la remise de l'*omophorion* et les acclamations.

467. *Euchologe Barberini*, c. 157.2, p. 165.

468. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 254.

469. *Ibid.* : « λαμπροφοροῦντες ὅ τε στρατηγὸς καὶ ἡ τάξις » ; λαμπροφέρω, signifiant porter des vêtements brillants, est à rapprocher dans le texte des lumières et des torches qui accompagnent la procession et l'entrée dans l'église, comme c'est la coutume : « μετὰ λαμπάδων, ὡς εἰκός ».

470. *Euchologe Barberini*, c. 157.6, p. 165.

471. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 2, p. 76 (l'ordination d'Étienne a lieu entre 715 et 730).

472. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 79.

473. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 439.

La pratique semble évoluer : d'après l'euchologe du XIe siècle, le célébrant est le *chartophylax* du patriarcat[474], puisque c'est lui qui présente à l'évêque consacré le χάρτης sur lequel est notamment inscrit son nom. D'après l'Euchologe Barberini, la formule de ce texte est la suivante : « La grâce divine qui toujours guérit la faiblesse et qui comble ce qui est incomplet, est remise entre les mains de N., le prêtre très aimé de Dieu devenu évêque. Nous prions pour que la grâce du Saint Esprit vienne sur lui. »[475]

Ce changement de célébrant, lié au pouvoir grandissant du *chartophylax* dans le gouvernement de l'Église, a donc lieu entre les VIIIe-IXe siècles (puisque ni l'Euchologe Barberini ni le traité d'Euthyme de Sardes sur les élections épiscopales n'en font mention) et 1027, date du manuscrit *Coislin.* 213 contenant l'euchologe du XIe siècle, sans que les sources permettent de préciser la chronologie. Si c'est effectivement le *chartophylax* qui est désormais le responsable des ordinations épiscopales, cela signifie que la cérémonie a lieu à Constantinople, et non plus nécessairement en province ; cela rejoint le constat d'une progressive constantinopolitisation des nominations épiscopales entre le VIIIe et le Xe siècle, processus achevé au siècle suivant[476] : à l'élection au synode de la capitale succède la consécration sous autorité patriarcale.

La consécration proprement dite suit le *trisagion* et se déroule en plusieurs temps : imposition sacramentelle des mains par le célébrant sur l'ordinand, prières, imposition de l'Évangile sur la tête de l'ordinand que viennent toucher les autres évêques présents, signe de la croix à trois reprises avant la dernière prière[477]. Les *Vies* épiscopales sont pour la plupart muettes sur les gestes de la consécration ; la *Vie* de Nicéphore de Milet laisse entendre qu'il fut oint au sacerdoce tel David à la royauté[478], cas similaire à la *Vie* de Théoclète de Lacédémone[479] ; la *Vie* des frères de Lesbos, détaillant les étapes de la consécration, ne dit rien de l'imposition sacramentelle[480].

---

474. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 337, n. 4, et p. 368-369 ; *Euchologe CP*, p. 142 ; le *chartophylax* était probablement secondé par des évêques et/ou des prêtres.

475. *Euchologe Barberini*, c. 157.3, p. 165 : « Ἡ θεία χάρις ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται *ὁ δεῖνα*, τὸν θεοφιλέστατον πρεσβύτερον, εἰς ἐπίσκοπον· εὐξώμεθα οὖν, ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος » ; DARROUZÈS, *Offikia*, p. 149.

476. MOULET, *Nominations épiscopales*, p. 214.

477. *Euchologe Barberini*, c. 157.4-7, p. 165.

478. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 11, p. 143. Il faut rappeler, avec M. Arranz (*Myron*, p. 319), que ni les évêques, ni les prêtres ne sont oints lors de leur ordination ; le *myron* n'est utilisé que pour la consécration des églises et de certains objets liturgiques. L'« onction » de Nicéphore de Milet n'est précisée que pour être comparée à celle des prêtres et rois de l'Ancien Testament.

479. *Vie* de Théoclète de Lacédémone, p. 576.

480. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253-254.

La *Vie* de Dèmètrianos de Chytri permet de confronter les données de la théorie liturgique à la pratique : c'est par la main posée sur la tête du saint que se manifeste la descente du Saint-Esprit[481], geste fondamental qui crée l'évêque en rappelant l'onction des prêtres et des rois dans l'Ancien Testament. Dans ce dernier, ce geste reste rare : Jacob bénit les deux fils de Joseph[482], et l'on peut supposer que le geste accompagne David et Salomon bénissant l'assemblée d'Israël[483]. Surtout, l'imposition des mains est le rite d'ordination à un ministère ou une fonction, pour les Lévites comme pour Josué[484]. Dans le Nouveau Testament, l'imposition des mains est assimilée à la descente du Saint-Esprit[485] et est le symbole de l'accession à une charge[486].

Ce geste, accompagné des prières et de la répétition à trois reprises du signe de la croix sans lesquels il ne pourrait avoir de sens, signifie donc à la fois la transmission d'un charisme surnaturel et extraordinaire, venu de l'Esprit Saint, et l'entrée en fonction au sein de l'Église universelle : il exprime ainsi le transfert et la prise de possession de ce double pouvoir.

La fin de la cérémonie nous est moins bien connue pour notre période : après l'imposition des mains, l'évêque reçoit les attributs distinctifs de sa fonction, puis viennent les acclamations. La cérémonie est publique et le peuple de la cité assiste à l'intronisation de son nouveau berger ; ce n'est pas là d'ailleurs la première participation du peuple, puisque celui-ci entonne à trois reprises le *Kyrie, éléeison* avant le geste d'imposition de la main[487]. Après la consécration, le nouvel évêque reçoit les acclamations du peuple[488].

L'évêque consacré est désormais l'égal de ses collègues ; il semble qu'il y ait alors le geste du baiser de paix échangé entre l'ordinand et le célébrant pour marquer tant l'entrée en fonction que l'égalité entre les deux hommes ; il marque la fin de la partie sacramentelle de la cérémonie. Le baiser n'est cependant pas mentionné dans nos sources et nous n'en avons pas trouvé trace, à l'exception d'une brève mention dans l'Euchologe[489]. Enfin, une fois que l'ordinand a rejoint le corps épiscopal, son premier acte consiste en une célébration de la divine liturgie.

---

481. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 11, p. 306.

482. Gn 48, 9-20.

483. 2 Sam 6, 18, et 1 R 8, 55.

484. Nb 27, 18-23 ; Dt 34, 9.

485. Par exemple Ac 8, 17-19, et 1 Tim 4, 14.

486. Par exemple Ac 13, 3 à l'occasion de l'envoi en mission de Paul et Barnabé.

487. *Euchologe Barberini*, c. 157.5, p. 165.

488. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 254.

489. *Euchologe Barberini*, c. 158.16, p. 167. Sur la symbolique du baiser lors de l'ordination, Y. CARRÉ, *Le Baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités à travers les textes et les images, XIe-XVe siècles*, Paris, 1992, p. 253-266, spéc. p. 262-265.

Les attributs distinctifs de la fonction épiscopale

À l'occasion de sa consécration, l'évêque reçoit les vêtements et accessoires requis par sa fonction[490]. Le plus important de ces derniers est la crosse, qui est plutôt un bâton (ῥάβδος)[491], signe de l'autorité dont il est le détenteur et qui lui permet, en bon berger, de guider son troupeau ; cet objet, également appelé πατερίτα, δεκανίκον ou βακτηρία, symbolise selon le concile de 869 la dignité épiscopale : quand Phôtios entre pour assister à la septième session du concile le 28 octobre, son bâton lui est enlevé puisqu'il est jugé indigne de cette fonction[492]. Il en existe une version plus petite, utilisée en voyage comme canne et bâton d'autorité, le χαζράνιον[493].

L'évêque porte sur sa poitrine un ἐγκόλπιον, c'est-à-dire un médaillon orné d'une image et qui pouvait contenir une relique[494]. D'après L. Clugnet, ce médaillon cessa d'être utilisé pour être remplacé par une croix pectorale ; il est toujours en usage au moins au IX[e] siècle, entre les deux iconoclasmes[495].

---

490. Syméon de Thessalonique, au début du XV[e] siècle, décrit tous les attributs vestimentaires que l'évêque doit porter pour la liturgie : il revêt ainsi le *sticharion*, puis l'*épitrachélion*, une ceinture (*zônè*), l'*épigonation*, les *épimanikia*, le *phélonion*, le *sakkos* ou *polystavrion* et enfin l'*omophorion* (PG 155, col. 257-260). Sur la description du rituel d'ordination par Syméon de Thessalonique, DARROUZÈS, *Offikia*, p. 152-158. Sur les vêtements liturgiques, MERCENIER, PARIS, *Prière des Églises de rite byzantin*, p. XXVIII-XXXIV ; WALTER, *Art and Ritual*, p. 9-26. Il existe dans la liturgie orthodoxe une bénédiction des vêtements sacerdotaux, mais l'on n'en trouve pas trace dans la liturgie mésobyzantine (NELIDOW, NIVIÈRE, *Euchologe*, p. 176-177) ; le fait que la bénédiction concerne entre autres le *sakkos*, utilisé par les évêques seulement après le XIII[e] siècle, montre que cette pratique est plus tardive. L'étude la plus récente sur le sujet est à notre connaissance celle de N. C. Schnabel (*Liturgischen Gewänder*) parue au début de 2008. L'auteur y dresse un inventaire des vêtements liturgiques des diacres, prêtres et évêques en s'appuyant essentiellement sur les écrits des Pères de l'Église et quelques commentaires (notamment ceux du patriarche Nicéphore et de Syméon de Thessalonique) ; mais les sources liturgiques qu'il exploite posent problème : il se limite aux œuvres publiées par le Vatican aux XIX[e] et XX[e] siècles, et la seule édition de l'euchologe byzantin qu'il cite est celle, très ancienne, de J. Goar ; de la bibliographie (p. 151-161) sont absentes les principales études sur la liturgie byzantine, anciennes (comme le dictionnaire liturgique de L. Clugnet) ou récentes (les travaux d'A. Jacob ou de S. Parenti sur l'euchologe par exemple). L'ouvrage s'inscrit, selon son auteur, moine bénédictin de Jérusalem, dans la suite du concile de Vatican II, favorable à un rapprochement des Églises orientale et occidentale (voir l'introduction, p. 13-16) ; le point de vue adopté reste cependant très romain.

491. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; WALTER, *Art and Ritual*, p. 26-29 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 128-131.

492. Concile de Constantinople IV, MANSI XVI, col. 357C ; c'est βακτηρία qui est utilisé.

493. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v.

494. *Ibid* ; PITARAKIS, *Croix-reliquaires*, p. 111 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 106-115.

495. Lettre du patriarche Nicéphore au pape Léon III en 811 (*infra*, n. 505). Dans son ouvrage sur les croix-reliquaires pectorales, B. Pitarakis n'évoque pas le port de ces croix par des évêques en remplacement de l'ἐγκόλπιον.

Parce que l'habit est signe du type de vie, il revêt une importance sociale et symbolique considérable, déterminant le rôle et la place de chacun dans le monde. Au VIIIe siècle, Étienne le Jeune entend mourir nu, car « il n'est pas juste [...] que, par un peuple aboyant comme une meute, ce saint habit [monastique] soit déshonoré et piétiné »[496]. Dans l'hagiographie, le vêtement des saints, évêques, moines ou femmes, est nécessairement simple et pauvre, par référence à l'Ancien Testament : l'humilité de son détenteur est ainsi rendue visible aux fidèles et la richesse du vêtement est le plus souvent associée au démon pour détourner le saint de son humilité[497]. Le saint ne possède généralement qu'une seule tunique, pas toujours en bon état[498], ou se vêt simplement de ses cheveux, mais le cas est rare[499].

La superposition des vêtements constitue également un signe manifeste de l'importance symbolique de l'habit, en particulier pour les clercs et les hauts dignitaires : le nombre de vêtements superposés reflète la place dans la hiérarchie ecclésiastique[500]. Dans l'Occident carolingien, le costume épiscopal, qui va puiser aux références bibliques et à des pratiques hébraïques progressivement adaptées[501], distingue les degrés de la hiérarchie pour mettre en avant essentiellement les métropolitains et non les évêques : « les vrais bénéficiaires du luxe vestimentaire carolingien sont bel et bien les archevêques métropolitains dotés du *pallium*, non pas les évêques »[502]. Ainsi, un seul élément du costume, et non une superposition, distingue les tenants du sommet de la hiérarchie. À Byzance, c'est entre clercs supérieurs et clercs inférieurs que la différenciation vestimentaire s'opère. Ainsi, un canon du concile de Laodicée au IVe siècle réserve l'usage de l'ὡράριον, bande étroite de tissu portée sur l'épaule gauche, aux seuls diacres en l'interdisant aux clercs inférieurs[503].

Pour l'époque mésobyzantine, peu de sources font mention des vêtements portés par les évêques, tant dans leur fonction liturgique que dans

496. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 67, p. 168[17-19] (trad. p. 267) ; voir AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 33-34.

497. DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 173-176 et p. 181-182.

498. Pierre d'Atroa précise qu'il possède une seule tunique, qu'il semble porter depuis dix-huit ans (*Vie* de Pierre d'Atroa, c. 37, p. 147).

499. C'est le cas de David de Lesbos (*Vie* de David, Syméon et Georges, c. 5, p. 215).

500. KALAMARA, *Système vestimentaire*, vol. 1, p. 81.

501. G. LOBRICHON, « Le vêtement liturgique des évêques au IXe siècle », dans *Costume et société dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge*, éd. F. CHAUSSON, H. INGLEBERT, Paris, 2004, p. 129-141, ici p. 133-134.

502. *Ibid.*, p. 138-140, ici p. 138.

503. Concile de Laodicée, canon 22, *DGA*, p. 139-140. Sur l'*orarion* : CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; *ODB* III, p. 1531 ; KALAMARA, *Système vestimentaire*, vol. 1, p. 271 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 28-37.

leur vie quotidienne[504] ; au XII[e] siècle avec Théodore Balsamon et surtout au XV[e] siècle avec Syméon de Thessalonique, les textes précisent les vêtements caractéristiques de la fonction épiscopale. Les sources iconographiques peuvent ici nous aider à compléter les lacunes de la documentation écrite.

Une liste de quelques éléments du costume épiscopal, envoyés en cadeaux, est donnée à la fin de la lettre synodique du patriarche Nicéphore au pape Léon III en 811[505]. Parmi les vêtements cités, l'on trouve : un ἐγκόλπιον doré, un στιχάριον blanc, un φαινόλιον brun, un ἐπιτραχήλιον et un ἐγχείριον. À cela s'ajoute l'ὠμοφόριον, longue écharpe blanche ornée de croix noires réservée aux évêques[506]. C'est le signe principal de la fonction épiscopale, l'ornement vestimentaire avec lequel, le plus souvent, sont enterrés les évêques, comme Jean Grammatikos[507] ou Antoine de Dyrrachion[508] au IX[e] siècle.

Sur toutes les représentations figurées d'évêques, en effet, qu'il s'agisse de peintures ou d'enluminures, c'est l'*omophorion* qui permet l'identification des évêques[509], mais sa représentation n'est pas toujours la même[510]. L'écharpe tombe jusqu'aux genoux, comme on le voit dans une miniature du Skylitzès de Madrid[511], ou même aux pieds, ainsi que le montre le manuscrit des *Homélies* de Grégoire de Nazianze[512]. Jusqu'aux IX[e]-X[e] siècles, c'est la longueur de l'écharpe, pliée très bas sur la poitrine, qui semble la caractériser[513].

L'*omophorion* peut parfois sembler plus court, reposant sur le buste, et non sur les jambes. C'est le cas sur une mosaïque du *katholikon* du monastère d'Hosios Loukas en Phocide représentant, dans la seconde moitié du XI[e] siècle, Jean Chrysostome[514] : s'achevant sur le buste, l'écharpe contourne la tête par l'épaule gauche, repose sur l'épaule droite pour

504. P. BERNARDAKIS, « Les ornements liturgiques chez les Grecs », *ÉO* 5, 1901-1902, p. 129-139.

505. PG 100, col. 200CD = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 382 (lettre mentionnée dans la *Vie* de Nicéphore patr. CP, c. 29, p. 161).

506. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ὠμοφόριον ; WALTER, *Art and Ritual*, p. 9-13 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 91-106.

507. Georges le Moine Continué, c. 32, p. 834.

508. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102.

509. C'est aussi le cas dans les sources écrites, par exemple dans des textes consacrés à Anastase le Perse au VII[e] siècle (FLUSIN, *Anastase*, vol. 1, p. 69, 237 et 335).

510. Voir les travaux de N. Thierry sur ces points (*Costume épiscopal* ; *Représentations*).

511. Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 33[r] (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 66) ; la miniature de la procession de la croix, quelque peu abîmée, fait apparaître clairement l'*omophorion* des évêques orné de croix noires et descendant jusqu'aux genoux.

512. Voir *infra*, p. 286-288.

513. THIERRY, *Costume épiscopal*, p. 310.

514. CUTLER, SPIESER, *Byzance*, p. 40, fig. 20.

revenir, enfin, sur l'épaule gauche. Une figuration similaire du IXe siècle est visible sur un manuscrit athonite représentant le patriarche Nicéphore, vêtu de l'*omophorion*, Léon V et le concile iconoclaste de 815 : le vêtement blanc que porte le patriarche, recouvert de l'écharpe blanche ornée de croix, tranche largement avec les couleurs plus sombres avec lesquelles l'enlumineur a représenté l'empereur et les évêques iconoclastes[515]. À la même époque, la représentation du concile de 381 dans les *Homélies* de Grégoire de Nazianze montre des évêques portant un *omophorion* court[516].

La forme attribuée par les artistes à l'*omophorion* varie d'une œuvre à l'autre : l'écharpe, dont les extrémités reposent l'une à l'arrière du corps, l'autre à l'avant, passe parfois plusieurs fois autour du cou de l'évêque, alors que la tendance générale serait, semble-t-il, à la figurer simplement sous la forme d'un Y, comme on le voit pour Grégoire de Nazianze au IXe siècle[517].

Les représentations du costume d'évêque sont également visibles sur des sceaux épiscopaux. Plusieurs évêques portent le *phélonion*, parfois seul élément du costume à être figuré[518], mais le plus souvent recouvert de l'*omophorion* orné de croix grecques, généralement représentées sous la forme de boules losangées dont le graveur a renforcé l'épaisseur pour les faire mieux apparaître[519]. Plusieurs sceaux figurent saint Nicolas, dont le culte s'est largement développé après l'iconoclasme ; son portrait-type apparaît dès les VIIe-VIIIe siècles et est particulièrement présent sur les sceaux des Xe-XIe siècles[520]. Généralement figuré en buste et de face, Nicolas porte le plus souvent les vêtements épiscopaux et un exemplaire des Évangiles[521] ; sur

---

515. *Ibid.*, p. 58, fig. 35, enluminure d'un psautier (ms. Athos, Pantocrator 61, f. 16^r).

516. *Ibid.*, p. 71, fig. 49. La situation évolue et se complique dans les décennies postérieures. Ainsi, en 1105-1106, l'on peut voir deux peintures murales se faire face dans l'église de la Panagia Phorbiotissa d'Asinou ; d'un côté, Jean Chrysostome, avec les saints Nicolas et Nicétas, possède un *omophorion* descendant le long de ses jambes ; de l'autre, les trois saints figurés (Denys l'Aréopagite, Grégoire le Théologien et Basile) portent un *omophorion* court reposant sur leur buste et dont les motifs ne sont pas similaires (*ibid.*, p. 288, fig. 231).

517. *Ibid.*, p. 76, fig. 51.

518. C'est le cas sur le sceau d'Antoine de Smyrne au Xe siècle : au droit figure saint Polycarpe en vêtements épiscopaux et dont le *phélonion* est marqué, à la hauteur des épaules, d'une grande croix (L 741).

519. Voir par exemple les sceaux ZN 379 (Basile, métropolite de Crète, X^e-XIIe siècles ; au droit, saint Tite de face, portant *phélonion* et *omophorion*) ; *Seyrig* 257 (Nicolas, évêque de Magnésie, seconde moitié du Xe siècle ; saint Kodratos porte un *omophorion* orné de croix sur son *phélonion*) ; ZN 463 et *DOSeals* 2, 17.2 (Euthyme, métropolite de Larissa et protosyncelle, XIe siècle ; la représentation de saint Euthyme est proche de celle de Kodratos sur la pièce précédente) ; L 337 (Michel, métropolite d'Ancyre, XIe siècle ; l'*omophorion* que porte saint Clément est croisé sur la poitrine, figuration similaire à celles des manuscrits ou peintures).

520. STEPANOVA, *St. Nicholas*, p. 186-187.

521. *Ibid.*, p. 188. On trouve des représentations similaires sur des croix-reliquaires pectorales contemporaines (PITARAKIS, *Croix-reliquaires*, p. 98-99) ou encore sur une icône en cuivre du

le sceau de Georges de Myra aux Xe-XIe siècles, l'*omophorion* que porte le saint est particulièrement visible[522], tout comme sur le sceau du moine Nicétas, évêque d'Assos au XIe siècle[523]. Sur d'autres pièces, l'*omophorion* est moins apparent, mais on peut le distinguer[524].

Le φελώνιον, long et ample manteau à manches courtes, de forme circulaire et recouvrant le reste des vêtements, est proche de la chasuble occidentale et, comme cette dernière, se passe par la tête[525]. Généralement associé au clergé et aux moines, le *phélonion* devient l'une des composantes principales du costume épiscopal[526], caractérisé par la présence d'une grande croix noire[527] et par sa couleur brune, ainsi que l'attestent la lettre de Nicéphore au pape Léon et plusieurs images. Sur la mosaïque d'Hosios Loukas, la tunique à manches courtes que porte Jean Chrysostome est de couleur foncée[528] ; c'est une couleur proche que l'enlumineur des *Homélies* de Grégoire de Nazianze utilise, au folio 355^r^ du manuscrit 510 de Paris, pour représenter les évêques participant au concile de 381[529].

Sous le *phélonion*, l'évêque revêtait le στιχάριον, tunique à manches longues réservée aux degrés majeurs du clergé[530]. De couleur blanche comme précisé par Nicéphore dans sa lettre, le *sticharion* descend jusqu'au bas des jambes[531], ou au moins jusque derrière les genoux[532].

XIe siècle ayant appartenu à un marin (*Everyday Life in Byzantium, Thessaloniki, White Tower, October 2001-January 2002*, éd. D. PAPANIKOLA-BAKIRTZI, Athènes, 2002, p. 158, fig. 179) ; le culte de saint Nicolas était particulièrement répandu chez les marins et hommes de mer (KOUNTOURA-GALAKÈ, *Saints Nicholas*, p. 103-106).

522. L 504 = *DOSeals* 2, 72.3.

523. L 277 = *DOSeals* 3, 9.1.

524. C'est le cas sur le sceau de Basile de Prousias au XIe siècle (L 479 et *DOSeals* 4, 9.1).

525. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; plusieurs termes décrivent le même vêtement : φελώνιον ou φαινόλιον (parfois φαιλώνιον) sont les plus courants ; WALTER, *Art and Ritual*, p. 13-16 ; KALAMARA, *Système vestimentaire*, p. 270 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 57-66.

526. C'est ce qui apparaît, au XIe siècle, dans la *Vie* de Lazare le Galèsiote (c. 11, p. 512), où l'on voit l'évêque de Philétos remettre à Lazare son *phélonion* pour qu'il puisse célébrer la liturgie avec les hérétiques qu'il venait de convertir. Au XIIIe siècle, métropolites et évêques portent le σάκκος, tunique auparavant réservée aux patriarches et métropolites et remplaçant le *phélonion* (CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; *ODB* III, p. 1830 ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 79-90) ; voir THIERRY, *Costume épiscopal*, p. 310-311.

527. Avec plusieurs croix, il s'agit alors d'un πολυσταύριον (CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v.).

528. CUTLER, SPIESER, *Byzance*, p. 40, fig. 20 ; une spécificité apparaît dans la représentation du *phélonion* de Jean : la manche droite semble plus courte que la gauche ; il ne s'agit donc pas à proprement parler de manches courtes, mais arrivant au moins jusqu'au milieu des bras.

529. *Ibid.*, p. 71, fig. 49.

530. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; WALTER, *Art and Ritual*, p. 16-19 ; KALAMARA, *Système vestimentaire*, p. 268.

531. Voir la mosaïque d'Hosios Loukas (CUTLER, SPIESER, *Byzance*, p. 40, fig. 20) et le manuscrit 510, f. 355^r^ (*ibid.*, p. 71, fig. 49).

Le costume liturgique est composé d'autres éléments revêtus par l'évêque pour les cérémonies. Dans la liste des présents envoyés au pape figure également un ἐπιτραχήλιον, longue étole portée autour du cou et retombant en avant[533], et qui est de couleur dorée sur les miniatures du Skylitzès de Madrid[534]. À cela s'ajoutent divers accessoires vestimentaires, comme la ceinture (ζώνη), les manchettes (ἐπιμανίκια) cachant l'extrémité des manches du στιχάριον, ou encore l'ἐγχείριον, tissu attaché à la ceinture et porté devant le genou droit[535]. Quant aux chaussures, nous n'en savons que ce que de rares images nous en montrent, c'est-à-dire des chaussures de couleur noire et de forme pointue[536].

À la fin du VIIe siècle, le concile in Trullo inaugure une politique tendant à distinguer plus clairement le clergé des laïcs, ce qui passe notamment par le vêtement et la valeur sacrée grandissante qui lui est attribuée. Ce processus de sacralisation accorde inévitablement à ceux qui en bénéficient une place à part dans la société, marque d'une condition sociale particulière. Ainsi, celui qui fait partie du clergé ne peut revêtir, qu'il soit en ville ou en voyage, un habit indigne de son rang de clerc ; en cas de manquement au canon, une excommunication d'une semaine devra être appliquée[537]. La couleur des vêtements permet d'identifier rapidement celui qui les porte : le noir est la couleur du moine et le blanc du *sticharion* et de l'*omophorion*, tranchant avec le brun du *phélonion*, est celui de l'évêque, surtout quand le tissu blanc est orné de croix noires.

L'*omophorion*, principal symbole du costume épiscopal, ne peut être porté n'importe quand et de façon déplacée[538], mais bien rester un signe dont la richesse et la grandeur doivent servir Dieu et non celui qui le revêt. C'est ce que préconise le concile de Nicée II en 787, dont le canon 16 interdit qu'un clerc porte un vêtement précieux par rejet de toute ostentation et parure[539] ;

---

532. Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 63v (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 155), miniature représentant le synode de 843 rétablissant les images. On y voit également le *phélonion* bien représenté, de couleur brune.

533. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ; SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 45-52.

534. Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 63v (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 155 et 156).

535. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. C'est au XIVe siècle que l'ἐγχείριον est remplacé par l'ἐπιγονάτιον, dont la forme s'apparente plutôt à un losange qu'à un carré ; sur le *sticharion*, SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder*, p. 17-28.

536. CUTLER, SPIESER, *Byzance*, p. 71, fig. 49 (concile de 381).

537. Concile in Trullo, canon 27, *COD*, p. 248-249.

538. KALAMARA, *Système vestimentaire*, p. 83-84.

539. Concile de Nicée II, canon 16, *COD*, p. 336-337. Les canons des conciles in Trullo et Nicée II sont repris par Phôtios dans le *Syntagma des XIV titres*, III, 10, col. 604 ; *Nomocanon*, III, 10, col. 1052 ; y sont également cités les canons 22 et 23 de Laodicée interdisant le port de l'*orarion* aux sous-diacres, lecteurs et préchantres (*DGA*, p. 139-140).

ainsi, l'usage de beaux vêtements (et même de parfums) est condamné, notamment parce que, selon les Pères du concile, les iconoclastes ont critiqué l'humilité du vêtement religieux et monastique. Rappelant la parole de Mathieu selon qui « ceux qui portent des habits élégants sont dans les palais des rois »[540], le concile loue les vertus de l'habit pauvre et pieux. La même dimension sacrée est accordée au vêtement religieux par le canon 27 du concile de 869-870[541] : l'*omophorion* de l'évêque ne doit être porté qu'en des temps et lieux déterminés, c'est-à-dire essentiellement pour la célébration de l'eucharistie, le contraire signifiant un goût prononcé pour le luxe condamné par l'Église. Plus que jamais, le vêtement est bien le symbole du type de vie choisi par celui qui le porte.

La consécration de Grégoire de Nazianze (ms. gr. Paris. 510, f. 452r, Constantinople, v. 880)

Le manuscrit grec 510 de Paris est l'un des plus célèbres de l'histoire byzantine, notamment parce qu'il est l'un des plus anciens manuscrits conservant une illustration riche de 46 miniatures en pleine page.

Contenant les homélies de Grégoire de Nazianze, le manuscrit, longuement et depuis longtemps commenté et étudié[542], fut copié à Constantinople vers 880 pour l'empereur Basile Ier et fut offert en cadeau au patriarche Phôtios[543]. Au folio 452r, le manuscrit comporte une miniature divisée, dans le sens de la hauteur, en trois registres[544] : sur le registre supérieur, Grégoire de Nazianze embarque sur un bateau ; au centre est figurée sa consécration ; au registre inférieur son ensevelissement.

Ainsi que l'a suggéré L. Brubaker, cette consécration est probablement la seconde de Grégoire, celle qui le fait évêque de Constantinople en 381, puisqu'une miniature du même manuscrit, au folio 67v, montre sa

---

540. Mt 11, 8.

541. Concile de Constantinople IV, canon 27, *DGA*, p. 340-342.

542. Voir S. Der Nersessian, « The illustrations of the homilies of Gregory of Nazianzus, Paris. gr. 510 », *DOP* 16, 1962, p. 197-228 et 18 pl., et Walter, *Art and Ritual* ; voir surtout les travaux de L. Brubaker, en particulier « Politics, patronage, and art in ninth-century Byzantium : the *Homilies* of Gregory of Nazianzus in Paris (B. N. Gr. 510) », *DOP* 39, 1985, p. 1-13 et 8 pl., sur le rôle de Phôtios dans la réalisation du manuscrit ; Ead., « Miniatures and liturgy : evidence from the ninth-century codex Paris. gr. 510 », *Byz.* 66, 1996, p. 9-34, pour l'étude des miracles christiques et des scènes tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament ; plus récemment, Ead., *Vision and Meaning*.

543. S. Der Nersessian, « The illustrations of the homilies », *op. cit.*, p. 197 ; L. Brubaker, *Vision and Meaning*, p. 7. Le manuscrit fut copié et illuminé en 879-882. Conservé à Constantinople, il passa en Italie au XVIe siècle avant de devenir la propriété de Catherine de Médicis ; le manuscrit entra dans les collections de la Bibliothèque royale en 1599.

544. Folio reproduit en annexe ; voir Brubaker, *Vision and Meaning*, p. 134-137 et fig. 46 ; détail de la consécration dans Walter, *Art and Ritual*, pl. XIV.34 et p. 133.

consécration à l'évêché de Sasima[545]. La miniature centrale du folio 452r comporte trois parties. Dans le registre gauche, un groupe composé de cinq hommes tonsurés – donc probablement des moines et/ou des clercs – assiste à la cérémonie ; sur la miniature de la consécration à l'évêché de Sasima, ce sont deux groupes qui sont présents, moines et clercs étant reconnaissables à leurs vêtements. Sur le folio 452r, le moine le plus en avant tient dans sa main droite un cierge, dont la flamme, de couleur rouge tirant sur le brun, est largement visible.

Dans le registre droit, comme en arrière-plan, une colonne de couleur bleue, posée sur une base et possédant des chapiteaux corinthiens, est surmontée d'une croix dont le sommet est à la même hauteur que les personnages de la scène. La colonne est entourée d'une écharpe de laine rouge. L. Brubaker a vu dans la représentation de cette colonne un moyen de combler l'espace de l'image en accentuant la taille de la construction mais aussi d'aligner verticalement le portrait de Grégoire[546] et des autres personnages. L'image est construite selon une perspective verticale : à Grégoire au centre répondent de chaque côté les moines et la colonne.

Dans le registre central, enfin, se joue la scène principale, montrant deux évêques consacrant Grégoire par l'imposition de l'Évangile sur la tête, conformément au rituel liturgique précédemment étudié ; l'ordinand a les genoux pliés, les mains tendues et ouvertes en position de prière. Une inscription précise qu'il s'agit de la consécration du Théologien[547]. La consécration se déroule dans un cadre spatial précis, celui d'une église (dont on voit au fond l'abside) et plus précisément dans le βῆμα, l'espace sacré du sanctuaire situé en avant de l'abside. Sur le folio 67v, la situation est différente : la consécration a lieu devant un *ciborium*, probablement situé au-dessus du maître-autel, et l'église est figurée dans le registre droit de la miniature. De même, on peut noter que cette consécration comporte la double imposition des mains et des Évangiles, quand celle du folio 452r ne retient que la seconde. Le sanctuaire de ce même folio est reconnaissable par la présence d'une barrière, dont la hauteur, peu importante par rapport à la taille des personnages, laisse plutôt penser à celle du chancel qu'à un *templon*, postérieur au Ve siècle et dont la taille est plus grande[548]. La barrière du chancel, de même couleur que la colonne du registre droit, est percée en son centre par une porte dorée donnant accès au sanctuaire, réservé aux

545. Brubaker, *Vision and Meaning*, p. 135-136 et fig. 11 ; Métivier, *Cappadoce*, p. 42.

546. Brubaker, *Vision and Meaning*, p. 136.

547. Inscription sur six lignes : Ο ΘΕΟΛΟ-ΓΟϹ ΧΕΙ-ΡΟΤΟ-ΝΟΥ-ΜΕ-ΝΟϹ ; l'identification de Grégoire, au-delà du contenu même du manuscrit, est permise par la mention, sur le registre inférieur de la miniature, d'une inscription pour son ensevelissement : Ο Α[ΓΙΟϹ] Γ[ΡΗΓΟΡ]ΙΟϹ Ο ΘΕΟΛΟΓΟϹ ΕΝΤΑ[Φ]ΑΖΟΜΕΝΟϹ.

548. *ODB* III, p. 2023-2024.

seuls clercs de haut rang[549] ; le centre du sanctuaire correspond au centre de la miniature, et c'est précisément derrière cette porte que se situe Grégoire.

On identifie les deux ordinants, des clercs supérieurs, à leurs vêtements. Ils portent en effet deux des attributs vestimentaires qui leur sont réservés : le *sticharion* n'est visible que par les manches longues qui dépassent du *phélonion* quand les deux hommes lèvent les bras pour déposer l'Évangile sur la tête de Grégoire. Les deux ordinants ne possèdent pas d'*omophorion*, signe distinctif de l'épiscopat. Se pourrait-il qu'il ne s'agisse pas de deux évêques, mais simplement de deux clercs de haut rang ? Il s'agirait plus vraisemblablement de deux évêques dont la dignité épiscopale n'est pas mise en avant par l'enlumineur afin de célébrer uniquement Grégoire, au centre du dessin, et qui, lui, porte déjà l'*omophorion*. Il peut y avoir une confusion ; en effet, selon le rituel, l'*omophorion* n'est remis en théorie qu'après la consécration, ainsi que le montre un manuscrit du XIIIe siècle consacré aux homélies du même Grégoire de Nazianze[550].

De plus, le rituel de consécration n'est pas complètement figuré ; ainsi n'apparaissent pas les signes de croix ou encore la bénédiction du consacré, comme c'est le cas sur le manuscrit du XIIIe siècle. Sur la miniature du folio 452^r, le rituel est limité à l'imposition de l'Évangile, signe de la descente de l'Esprit Saint sur l'ordinand, ce qui s'explique facilement dans le cas de la consécration du théologien qu'est Grégoire. Cette image, datée de la fin du IXe siècle, montre quels sont les rituels alors pratiqués, même si elle renvoie à un contexte bien antérieur. Celui-ci n'est d'ailleurs pas ignoré, puisque le chancel laisse penser qu'il s'agit bien de la représentation d'une situation plus ancienne. Cela répond aussi à un souci pratique : dessiner un *templon* aurait masqué les personnages.

L'enluminure, dont L. Brubaker a noté les juxtapositions axiales dans la construction et la composition[551], retient les principaux moments de la vie de Grégoire en les mettant en parallèle. Parmi eux, sa consécration semble être un épisode privilégié pour l'enlumineur, qui choisit de la faire figurer – à l'opposé même des hagiographes, qui décrivent succinctement, voire passent complètement sous silence, la consécration de leur héros.

549. Ainsi que l'écrit le patriarche Germain dans son *Histoire ecclésiastique*, « le chancel rend visible l'endroit de la prière et indique que ce qui est à l'extérieur est accessible au peuple et que ce qui est à l'intérieur est le Saint des Saints, accessible aux seuls prêtres. Parce qu'il donne accès au saint tombeau, le chancel est d'airain pour que personne ne le franchisse sans réfléchir et par hasard » (Germain Ier, *Histoire ecclésiastique*, p. 260).

550. Commentaire par Élie de Crète des homélies de Grégoire (v. 1200) ; manuscrit conservé à la bibliothèque de l'université de Bâle (*Basileen. gr.* A.N.I. 8, f. 0^v) : WALTER, *Art and Ritual*, pl. XV.35.

551. BRUBAKER, *Vision and Meaning*, p. 137.

Conclusion – Origine sociale, recrutement local et constantinopolitisation des élections

Deux phénomènes relatifs aux procédures et interventions dans les élections épiscopales s'imposent d'eux-mêmes : un recrutement plutôt local des métropolites et évêques d'une part, une constantinopolitisation des élections d'autre part. Ces deux données pourraient apparaître paradoxales de prime abord, mais se renforcent avec le temps.

Nombreux sont les saints à devenir évêques de leur cité ou de leur province d'origine. Ainsi, Jean de Gotthie, originaire de Crimée, est choisi par les gens de sa région pour succéder à l'iconoclaste devenu métropolite d'Héraclée ; Georges, né près d'Amastris, y fut formé avant d'en devenir l'évêque ; Georges de Lesbos, qui serait né sur l'île, en reçut le siège à la fin de sa vie. D'autres deviennent les évêques d'une cité dans laquelle ils menèrent une partie de leur vie : Léon fut envoyé à Catane pour gérer les biens de l'Église de Ravenne, sa cité d'origine ; Georges de Mytilène, né à Éphèse, mena une partie de son ascèse dans ce qui deviendra sa cité épiscopale. Dans ces différents cas, le lien qui s'opère entre la cité et son évêque est aussi une aubaine pour l'hagiographe : s'adressant à un public choisi, celui du lieu où l'évêque a mené sa vie, il ne peut que vanter les origines locales du saint pour en renforcer le prestige auprès de la population, but premier de l'hagiographie. Le recrutement local des évêques ne se limite pas aux seuls saints : la requête à l'empereur d'un homme d'Euchaïta pour obtenir le siège épiscopal de la cité met précisément en avant l'origine locale du demandeur comme raison de lui attribuer ce siège.

Ce phénomène ne doit cependant pas être généralisé, même pour les saints évêques ; plusieurs devinrent les titulaires de cités avec lesquelles ils n'avaient pas de lien connu, tel Étienne à Sougdaïa, Euthyme à Sardes, Pierre à Argos ou Théophylacte à Nicomédie. Quant à ceux que la *vox populi* n'a pas sanctifiés, beaucoup ne viennent pas de leur cité d'origine, comme Théodore de Nicée, originaire d'Argos, ou Aréthas de Césarée, né à Patras.

Autre constat lié directement à ce premier phénomène : l'idée selon laquelle l'aristocratie serait seule à fournir ses membres au corps épiscopal ne tient pas complètement. C'est d'abord dans le monde monastique que se recrutent les évêques, et tous les moines ne sont pas issus de familles aristocratiques. Surtout, il faut différencier plusieurs niveaux dans l'aristocratie, en distinguant celle de la capitale de celle des provinces. Ainsi, tous les évêques ou métropolites ne sont pas issus d'une grande aristocratie constantinopolitaine, qui tenterait ainsi de se réserver les hauts postes de la hiérarchie ecclésiastique, bien au contraire : les notables locaux fournissent aussi leurs contingents à l'Église. Il semble plus aisé pour ces familles locales d'occuper des postes dans leur région d'influence quand il leur est

difficile d'atteindre les postes de la capitale[552]. Certains évêques sont issus de familles modestes. Dans ce cas comme dans son contraire, on ne peut généraliser avec si peu d'exemples. Cependant, il ne faut pas, selon nous, placer les futurs évêques trop haut dans la hiérarchie sociale.

L'idée d'un recrutement local est donc davantage une impression générale qui ressort des sources qu'une certitude. Il en va de même pour le phénomène de constantinopolitisation des élections. Dans les deux cas, les rares parcours détaillés que l'on connaisse de l'ascension vers la fonction épiscopale font apparaître ces deux tendances générales : est-ce pour autant le cas de tous les métropolites et évêques de l'Empire ?

En 1072, le décret de Jean VIII Xiphilin reconnaît officiellement que la plupart des élections ont lieu à Constantinople, comme le confirme le rôle renforcé du *chartophylax* dans la consécration des nouveaux évêques. C'est précisément le moment où le corps épiscopal se transporte, dans une grande majorité, dans la capitale et y reste alors que les canons prescrivent la résidence des titulaires dans leur diocèse. Face à ce constat, l'Église semble plier avec fatalisme ; pourtant, la constantinopolitisation des nominations épiscopales est ancienne puisque l'on voit déjà au VIIIe siècle Étienne être consacré métropolite de Sougdaïa par le patriarche Germain dans la capitale ; au siècle suivant, Paul, frère de Pierre d'Atroa, est contraint de se rendre à Constantinople pour y être ordonné[553].

Cette concentration des élections dans la capitale est en réalité logique : puisque l'empereur, le patriarche et les métropolites, dans le cadre du synode permanent, réclament une position prioritaire dans la nomination des évêques, il n'est pas étonnant de voir ces conflits s'opérer dans la capitale, lieu où se font et se défont toutes les élections et où sont prises les grandes décisions de l'État et de l'Église. Le choix des tenants de l'autorité dans les provinces est d'abord le résultat d'un conflit entre les deux institutions ; en réalité, il s'agit bien plus souvent de compromis qui n'en portent pas le nom, chacun acceptant, par moments, de reculer dans l'intérêt d'une meilleure transmission de l'autorité. L'évêque est le relais de l'autorité centrale dans les provinces ; dès lors, une fois nommé, il peut débuter sa carrière.

---

552. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 316.

553. *Vita retractata* de Pierre d'Atroa, c. 103, p. 155.

Chapitre V

La carrière épiscopale

Dans les premiers siècles de l'Empire, l'accès à l'épiscopat constituait pour beaucoup de notables et de puissants le couronnement de leur carrière publique, l'achèvement d'un *cursus honorum* consacré aux grandes charges de l'État : le service de l'*ecclesia* et de la *civitas* n'était pas incompatible et l'évêque était un acteur majeur de la vie publique des cités[1].

Progressivement, une distinction s'est établie entre service divin et service impérial. Puisque « nul ne peut servir deux maîtres », Dieu et Mammon[2], les conciles ont rappelé avec force que les clercs ne devaient pas exercer d'activités et de métiers au service des laïcs. Au Ve siècle, le concile de Chalcédoine avait interdit aux clercs et aux moines d'entrer dans l'armée ou d'accepter une charge civile, rendant incompatibles sacerdoce et fonction séculière[3]. En 861, le concile de Constantinople reprend cette législation en s'appuyant sur les prescriptions de l'Évangile de Matthieu[4]. Cela n'empêcha pas nombre de clercs d'occuper des emplois ou des fonctions parallèles à leur charge sacerdotale, en particulier pour améliorer leur niveau de vie[5].

Bien des évêques ont occupé une fonction auprès de la puissance publique, comme ambassadeur, conseiller ou agent. On comprend mieux alors les tentatives impériales pour contrôler les élections épiscopales. Le service impérial ne fait pas toute la carrière cependant : de nombreuses charges ecclésiastiques furent exercées pendant et/ou après l'épiscopat.

Il faut donc distinguer trois temps dans la carrière. Le premier est celui qui s'opère dans l'Église[6] : peut-on évaluer le niveau de vie des évêques ou inventorier leurs fonctions exercées pour l'institution ? Le second se déroule

---

1. D. Feissel, « L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle », dans *Congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. 1, p. 801-826 ; L. Cracco Ruggini, « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IVe-Ve siècles », *Antiquité tardive* 7, 1999, p. 175-186 ; Rapp, *Holy Bishops*, p. 203-205.

2. Mt 6, 24.

3. Concile de Chalcédoine, canon 7, *COD*, p. 141.

4. Synode Premier et Second, canon 11, *DGA*, p. 467-468.

5. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 253-255.

6. La gestion du diocèse *stricto sensu* sera traitée dans le chapitre suivant.

dans la sphère laïque : malgré les prescriptions canoniques, nombreux furent les évêques à servir l'argent en plus de Dieu. Enfin, le dernier temps est celui de la fin de leur charge : qu'il s'agisse d'un choix voulu ou contraint, les évêques ont-ils une vie après leur épiscopat ?

Une reconstitution précise et complète des carrières épiscopales s'avère difficile : dans la plupart des cas, nous ne connaissons les évêques que lorsqu'ils occupent leur poste ; l'hagiographie et la sigillographie fournissent cependant quelques exemples détaillés.

Servir seulement Dieu et l'Église ?

Malgré l'attrait de postes qui pourraient les écarter de la carrière épiscopale *stricto sensu*, les évêques voient l'essentiel de leur carrière se dérouler dans l'Église. Pour une grande partie d'entre eux, la carrière devait n'être qu'épiscopale : ayant accédé à un siège, peu d'évêques devaient en être écartés, volontairement ou contre leur gré. Cela n'empêche pas des fluctuations dans la carrière ecclésiastique. Structure largement hiérarchisée, l'Église voyait ses membres évoluer constamment, selon un double mouvement d'ascension et de régression : des évêques devenaient métropolites ou archevêques par la volonté d'un empereur ou d'un patriarche, qui pouvaient à loisir les déplacer d'un siège à l'autre, malgré l'interdiction théorique des transferts. Si la hiérarchie des sièges reste globalement figée, il n'en va pas de même pour ses membres : la carrière ecclésiastique, comme la carrière civile ou militaire, est le lieu où s'exprime une certaine forme de mobilité sociale, à condition pour ceux qui en bénéficient d'être parvenus à entrer dans la carrière et d'éviter d'en sortir.

Mobilité ecclésiastique et transferts de siège, entre ascension sociale et déclassement

Dans le *Syntagma des XIV titres*, Phôtios consacre un chapitre au transfert d'évêques de leur siège à un autre[7]. L'appareil normatif sur lequel il s'appuie est particulièrement important : la pratique des transferts, et plus largement des transferts d'un clerc d'un diocèse à un autre, est condamnée par les conciles depuis le IVe siècle. Les transferts épiscopaux seraient, selon J. Hajjar, « un phénomène assez rare dans l'histoire de l'Église byzantine »[8]. Pourtant, un traité, révisé et achevé aux XIe-XIIe siècles, enregistre plus de 70 transferts opérés entre le IIIe et le XVe siècles[9]. Certes, le nombre est dérisoire pour un millénaire d'histoire, mais le fait qu'un traité entier y a été consacré montre que cette pratique existait bel et bien.

7. Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, I, 26, col. 541-548 ; *Nomocanon*, I, 26, col. 1008-1009.

8. HAJJAR, *Synode permanent*, p. 142.

9. *Traité des transferts* ; le texte contient des additions postérieures au XIIe siècle.

Comme l'a montré J. Darrouzès, le traité est un recueil d'exemples servant à « soutenir la légitimité des transferts contre des canonistes rigoureux ou simplement partisans »[10]. Peu de cas concernent la période mésobyzantine : la période de l'iconoclasme n'a pas réellement connu de transferts épiscopaux mais plutôt de simples dépositions. En revanche, près d'une dizaine de cas concernent les patriarcats d'Ignace et de Phôtios : les transferts sont ici révélateurs du conflit entre les deux hommes[11].

Le concile de Nicée de 325 condamne ouvertement les transferts de siège des évêques, qui ne peuvent passer d'une ville à l'autre sans encourir une lourde sanction ecclésiastique[12]. La même interdiction est répétée jusqu'au concile in Trullo[13]. Le principe est simple, résultat de la politique d'accommodement de l'Église depuis le IVe siècle : un évêque par cité, une cité par évêque. Un évêque est attaché à la cité pour laquelle il fut ordonné et il ne peut en changer, signe du lien indissoluble entre le berger et son troupeau. Un évêque ne peut donc être ordonné sans qu'une cité ne lui soit attribuée. Au Xe siècle, dans le combat qui l'oppose à Nicolas Mystikos au sujet des transferts épiscopaux, Aréthas de Césarée rappelle cette règle, condamne la légitimité des transferts et souhaite les interdire[14]. La rédaction du traité des transferts vient donc appuyer la politique patriarcale en la matière, soutenant Ignace, Phôtios ou Nicolas Mystikos[15].

Au-delà des rivalités qui peuvent opposer les patriarches entre eux ou le patriarche aux évêques, il est un problème que le traité des transferts ne soulève pas mais qui est abordé dans les actes de la chancellerie patriarcale : qu'en est-il de l'ordination d'un évêque transféré ? Un évêque ne peut être ordonné sans recevoir un siège ; dès lors, un nouveau rituel d'ordination doit-il être célébré lors d'un transfert de siège ? Il semble en réalité qu'il n'en soit rien : « le transféré est simplement intronisé et reçoit à la fin [...] "la *praxis* synodale et les autres lettres de transfert" »[16], ce qui suffit à le rendre titulaire de son nouveau siège. Cela implique ainsi que le lien entre l'évêque et la cité pour laquelle il a été ordonné ne serait pas si fort qu'on l'imagine. Cette mesure n'est connue qu'au XIIe siècle : pour les siècles antérieurs, nous ignorons comment ce problème de l'ordination du transféré était réglé.

10. DARROUZÈS, *Traité des transferts*, p. 214.

11. *Traité des transferts*, nos 33 à 42, p. 179-180.

12. Concile de Nicée I, canon 15, *COD*, p. 27-28, et canon 16 pour les clercs (*ibid.*, p. 16).

13. Concile d'Antioche, canon 21, *DGA*, p. 121 ; concile de Sardique, canons 1 et 2, *DGA*, p. 159-161 ; concile de Chalcédoine, canon 5, *COD*, p. 140 ; concile in Trullo, canon 18, *COD*, p. 244.

14. Aréthas de Césarée, *Lettres*, n° 27, vol. 1, p. 246-251.

15. À partir des XIe-XIIe siècles apparaissent dans le traité des exemples de transferts imputables aux empereurs ; voir J. DARROUZÈS, « Notes inédites de transferts épiscopaux », *REB* 40, 1982, p. 157-170, ici p. 163-165.

16. ID., *Offikia*, p. 477.

Puisque le nombre de métropolites et évêques présents à Constantinople va croissant aux Xe-XIe siècles, il est possible qu'une partie de ces transferts ait concerné des évêques qui ne résidaient plus dans leur diocèse. Progressivement, le lien entre l'évêque et sa cité, loué par Aréthas de Césarée, s'était estompé au point que l'ordination épiscopale ne consistait plus qu'en une cérémonie sacramentelle détachée de tout fondement géographique.

Les exemples fournis par le traité des transferts sont peu nombreux pour notre période, et concernent essentiellement les VIIIe-Xe siècles[17] :

– 715 : Germain, de Cyzique au patriarcat de Constantinople[18]
– 754 : Constantin, de Sylaion au patriarcat de Constantinople[19]
– 754 : N., de Gotthie à Héraclée de Thrace[20]
– 821 : Antoine, de Sylaion au patriarcat de Constantinople[21]
– 2e moitié du IXe siècle : Théophile (Eustathe), de Trimithous (Chytri) à Konstantia[22]
– 847-858 : Basile, de Crète à Thessalonique[23]
– 847-858 ou 867-877 : Nicéphore, de Lagina à Héraclée de Thrace[24]
– 847-858 ou 867-877 : Grégoire, de Probaton à Adrianoupolis[25]

17. Les transferts du XIe siècle datent de Nicolas III Grammatikos (1084-1111). Nous reprenons ici les transferts connus pour les VIIIe-Xe siècles ; ils sont classés par ordre chronologique ; ceux concernant les patriarcats orientaux n'ont pas été repris ; le numéro du transfert renvoie au classement établi par J. Darrouzès (*Traité des transferts*, nos 33 à 42, p. 179-189).

18. Transfert no 27 ; PMBZ 2298 et PBE Germanos 8. Métropolite de Cyzique en 705 par la volonté des clercs de la cité (*Vie* de Germain patr. CP, c. 5, p. 204) puis patriarche de Constantinople de 715 à 730.

19. Transfert no 28 ; PMBZ 3820 et PBE Konstantinos 4. Métropolite de Pergè selon le *Synodikon Vetus* (c. 150, p. 124), de Sylaion selon Théophane (p. 428$^{4-5}$) ; c'est au IXe siècle que l'évêché de Sylaion est rattaché à la métropole de Pergè (Notitia 4^{30}). Promu patriarche de Constantinople lors de la dernière session du concile de Hiéreia en 754.

20. Absent du traité des transferts ; PMBZ 10938 (abs. PBE). La *Vie* de Jean de Gotthie nous apprend que l'évêque d'alors, après avoir souscrit à l'*horos* du concile de Hiéreia, fut nommé métropolite d'Héraclée de Thrace par Constantin V (*Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 79).

21. Transfert no 31 ; PMBZ 550 et PBE Antonios 3. Évêque de Sylaion avant que la cité ne soit rattachée à la métropole de Pergè. Patriarche de Constantinople de 821 à 837.

22. Transfert no 32. La notice du transfert repose sur la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri qu'elle cite explicitement ; comme le note J. Darrouzès, il ne s'agit pas de Théophile, mais d'Eustathe, et non de l'évêché de Trimithous mais de Chytri ; Eusthate, à qui succéda Dèmètrianos (*Vie* de Dèmètrianos, c. 11, p. 306), devint archevêque de Konstantia.

23. Transfert no 33 ; PMBZ 941 et PBE Basilios 57. La notice s'appuie sur la *Vie* du patriarche Ignace (col. 392D = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, no 453), mais date le transfert du règne de Basile, ce qui semble improbable aux auteurs des regestes (*ibid.*, critique). C'est après la conquête de la Crète par les Arabes que Basile fut transféré à Thessalonique.

24. Transfert no 34 ; PMBZ 5304 (abs. PBE). Erreur dans la notice : Lagina se trouve dans l'éparchie de Pamphylie Seconde, et non de Phrygie. Nommé à Héraclée par Ignace ; on ignore si cela eut lieu sous le premier ou le second patriarcat de celui-ci.

– 859-860 : Théodore, de Carie à Laodicée de Phrygie[26]
– 858-867 ou 877-879 : Daniel, de Nikopolis d'Épire à Ancyre[27]
– 858-867 : Syméon, de Néai Patrai à Laodicée de Phrygie[28]
– 858-867 ou 877-886 : Jean, de Larissa à Synada[29]
– 877-886 : Nikôn, de Nicée (ou Laodicée) à Hiérapolis[30]
– 878 ou 879 : Amphiloque, de Cyzique à Nicée[31]
– 878 ou 879 : Grégoire Asbestas, de Syracuse à Nicée[32]
– 925 : Étienne, d'Amasée au patriarcat de Constantinople[33]
– 925-927 : N., de Lèmnos à Thessalonique[34]
– fin du Xe siècle : N., de Patras à Corinthe[35]
– après 989 : Théophylacte, de Sébastée à Kiev[36]

---

25. Transfert n° 35 ; PMBZ 2481 (abs. PBE). Nouvelle erreur : Probaton n'est pas en Macédoine mais en Hémimont I. Dans cette même éparchie se trouve la métropole d'Adrianoupolis (Andrinople), qui est sûrement celle concernée par ce transfert. Au concile de 879-880, Grégoire n'apparaît pas ; il fut donc en poste avant cette date.

26. Transfert n° 42 ; PMBZ 7726 (abs. PBE) ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 465 [463]. Ordonné par Ignace, Théodore devint l'un des partisans de Phôtios, qui le nomma à Laodicée (*Synodikon Vetus*, c. 161, p. 138). Il est ensuite déchu lors du second patriarcat d'Ignace et remplacé, peut-être, par Syméon (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 525 [487]).

27. Transfert n° 38 ; PMBZ 1233 (abs. PBE) ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 576 [546]. L'évêque Daniel est nommé métropolite par Phôtios durant son premier patriarcat ou sous le second, mais avant le concile de 879, où il siège comme métropolite d'Ancyre.

28. Transfert n° 39 ; PMBZ 7206 (abs. PBE) ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 525 [487]. La succession épiscopale de Laodicée pose problème, puisqu'on connaît plusieurs titulaires dans les années 860-870 dont la chronologie reste très floue (*ibid.*, critique).

29. Transfert n° 40 ; PMBZ 3305 (abs. PBE) ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 576 [546].

30. Transfert n° 37 ; PMBZ 5629 (abs. PBE) ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 576 [546]. J. Darrouzès rejette ce transfert, précisant qu'aucun métropolite de Nicée nommé Nikôn n'est connu ; il voit en revanche un certain Ignace, métropolite de Hiérapolis aux conciles de 869 et 879 (Darrouzès, *Traité des transferts*, p. 202). Il semblerait que Nikôn ait été métropolite de Laodicée avant de devenir métropolite de Hiérapolis, probablement sous le second patriarcat de Phôtios (PMBZ 5629).

31. Transfert n° 41 ; PMBZ 223 et PBE Amphilochios 1 ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 544 [511]. Métropolite de Cyzique au début du premier patriarcat de Phôtios dont il est un proche ; il occupe le siège de Nicée après la démission forcée de Nicéphore, devenu orphanotrophe ; mort peu après, Amphiloque est remplacé par Grégoire Asbestas.

32. Transfert n° 36 ; PMBZ 2480 et PBE Gregorios 26. Grégoire Asbestas, partisan de Phôtios, nommé par ce dernier au siège métropolite de Nicée après la mort d'Amphiloque. Grégoire est déjà métropolite au concile de 879 (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 545 [512]).

33. Transfert n° 43. La notice du transfert précise qu'Étienne était eunuque. Métropolite d'Amasée puis patriarche de Constantinople de 925 à 927.

34. Absent du traité des transferts ; Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 785. On ignore le nom du bénéficiaire ; on sait en revanche qu'il s'agissait d'un ancien évêque devenu moine qui décida, malgré les interdictions canoniques, de remonter sur un siège épiscopal.

35. Transfert n° 45. La notice s'appuie sur des textes de Théodore de Sébastée et de Léon de Synada que nous n'avons pu identifier (Darrouzès, *Traité des transferts*, p. 204).

On constate à plusieurs reprises des transferts au sein d'une même province (par exemple de Patras à Corinthe dans le Péloponnèse ou de Probaton à Andrinople dans l'Hémimont) ou d'une éparchie à une autre, parfois très éloignées l'une de l'autre : Grégoire Asbestas passe ainsi de Syracuse à Nicée, et Théophylacte, métropolite de Sébastée, devient le premier métropolite de Kiev. Certains sièges sont particulièrement sujets à accueillir des transférés, comme c'est le cas de Nicée, plusieurs fois concerné : l'importance hiérarchique et symbolique du siège justifie que les patriarches y placent leurs plus fidèles soutiens. Quant aux métropolites transférés au patriarcat, ils constituent un cas à part[37].

Toute organisation hiérarchique suppose la possibilité d'ascension sociale et, peut-être, de déclassement ou de régression. Les transferts constituent toujours une ascension dans la hiérarchie ecclésiastique, même s'il n'y a pas de changement de statut du titulaire du siège, un métropolite restant toujours au moins métropolite. Dans quelques cas, certains évêques s'élèvent dans la hiérarchie, tel Grégoire, évêque de Probaton, devenu métropolite d'Andrinople. En revanche, le traité n'enregistre aucun déclassement au sein de la hiérarchie ; les évêques écartés de leur siège ne sont pas placés sur un autre siège. On constate ainsi peu de déclassements à proprement parler au sein même de la hiérarchie ecclésiastique ; en revanche, les dépositions ou les démissions entraînent des modifications de carrière, au sein de l'Église ou en dehors : un métropolite n'est pas rétrogradé au rang d'évêque alors que la rétrogradation d'un siège dans la hiérarchie épiscopale est possible ; mais dans ces cas-là, les titulaires des sièges n'en sont pas victimes, car morts ou déjà déposés.

On connaît quelques cas où la modification du statut d'un siège épiscopal est réalisée en faveur d'un bénéficiaire particulier, soutien, proche ou ami d'un patriarche. Cela crée inévitablement une ascension sociale pour l'intéressé. Il ne s'agit pas alors d'un transfert à proprement parler, puisque le titulaire conserve le siège qu'il possédait déjà. Sous le règne de Basile Ier, Trébizonde devint métropole en faveur d'Athanase Daimonocatalytès[38]. En 859-860, c'est Samuel de Chônai, qui a joué un rôle important dans l'ambassade envoyée au pape Nicolas Ier, qui fut élevé au rang d'archevêque par Phôtios, le siège de Chônai n'étant alors plus soumis à la métropole de

36. Transfert n° 48. Métropolite de Sébastée d'Arménie Seconde, Théophylacte mène probablement l'ambassade de 987-989 qui conduit au baptême du prince Vladimir de Kiev ; c'est après cette date qu'il est transféré à Kiev, dont il devient le premier titulaire.

37. Voir *infra*, p. 331-332.

38. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, *n° 440.

Laodicée de Phrygie[39]. Le même Phôtios aurait élevé le siège d'Euchaïta au rang de métropole en faveur de Théodore Sandabarènos[40].

Plus intéressant est le cas déjà mentionné d'Amastris au tournant des VIIIe-IXe siècles. En conflit avec son métropolite, Georges d'Amastris cherche à se dégager de la tutelle de son supérieur[41] ; ce n'est qu'avec l'aide et le soutien du pouvoir impérial, dont on a vu qu'il était proche, que Georges parvient à être élevé à la dignité d'archevêque. Le concile de Chalcédoine avait pourtant interdit toute intervention impériale en matière de modification de statut d'un siège à la demande d'un évêque[42] ; seul était reconnu à l'empereur le droit de modifier la hiérarchie ecclésiastique en créant de nouveaux sièges[43]. La limite entre ces deux aspects de l'intervention impériale est bien mince[44].

Revenus et niveau de vie

Pauvreté et richesse des évêques

Les revenus des évêques proviennent de plusieurs sources[45] ; leur conjonction permet de garantir un niveau de vie correct, bien qu'impossible à évaluer. Il ne faut cependant pas se laisser abuser par les plaintes de certains métropolites : si les conditions économiques des évêchés ne sont pas toutes excellentes, la fonction épiscopale est, jusqu'à la fin du Xe siècle au moins, le gage d'une certaine aisance.

La première source de revenu est la rémunération attachée à la fonction, le salaire annuel de l'évêque, auquel s'ajoutent peut-être quelques compléments, sans doute non négligeables, issus des revenus des biens de chaque Église épiscopale[46], ou du versement par chaque prêtre d'une taxe d'un *nomisma*[47]. Cette rétribution régulière se faisait en espèces, par la

39. *Ibid.*, n° 464 [462].
40. *Ibid.*, n° 558 [527].
41. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 21, p. 34.
42. Concile de Chalcédoine, canon 12, *COD*, p. 143.
43. *Ibid.*, canon 17, *COD*, p.145, repris par le concile in Trullo, canon 38, *COD*, p. 256.
44. HERMAN, *Diritto metropolitico*, p. 533-535 ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 209.
45. PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά.* ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 250-255.
46. *Supra*, p. 154-159.
47. D'après un décret synodal de la fin du XIe siècle connu par un acte de Nicolas III Grammatikos (*Décret sur le kanonikon*, col. 861AB).

distribution de *rogai*[48], et en nature, sous la forme de l'annone, le *sitèrèsion*, comme lors des distributions aux soldats[49].

Le rattachement de chaque clerc à une Église précise est la condition du versement d'un salaire : un clerc ne peut être inscrit dans plusieurs Églises pour en toucher les différents revenus[50]. Qu'en est-il des évêques ? Les conciles de Nicée I et de Chalcédoine dénoncent les évêques passant d'une ville à l'autre[51] ; dans ce cas, il s'agit sans doute moins de vanité pour cause d'inscription dans le clergé de deux Églises que de transfert de siège.

Le problème majeur posé pour la rémunération des évêques est leur absence de résidence dans leur diocèse. De plus en plus nombreux dans la capitale, beaucoup d'évêques sont payés bien que n'exerçant pas leur fonction pastorale. Il semble pourtant que les revenus attachés à la charge ne suffisent pas. Le calcul de ces versements est lié à l'importance de l'évêché. La novelle 123 de Justinien précise les montants que doivent acquitter les évêques à l'occasion de leur ordination[52] ; on imaginera une grille semblable pour le traitement des évêques, bien qu'inconnue pour notre époque[53].

À cette rémunération fixe et régulière s'ajoute un système d'avantages financiers liés à des services rendus au peuple ou à des gratifications diverses[54]. Ces « primes » venaient compléter les dons et offrandes, souvent attribués par le peuple mais aussi par les autorités, qui n'étaient pas destinés aux seuls évêques mais à l'Église épiscopale dans son ensemble. Le canon 23 du concile in Trullo, luttant contre la simonie, rappelle l'interdiction pour le clergé de percevoir quelque argent en échange de la communion[55]. Il semblerait donc que ces offrandes, volontaires, prenaient progressivement la forme d'une compensation à l'absence d'un prélèvement régulier qui correspondrait à la dîme perçue en Occident à partir du VIIIe siècle. C'était aussi pour le clergé des plus petits diocèses un moyen d'améliorer un niveau

---

48. Voir P. Lemerle, « "Roga" et rente d'État aux Xe-XIe siècles », *REB* 25, 1967, p. 77-100 sur le traitement des fonctionnaires et dignitaires impériaux.

49. « Opsonion », *ODB* III, p. 1529.

50. Concile de Chalcédoine, canon 10, *COD*, p. 142-143 ; Justinien, *Nov.* 3 et 6, p. 18-24 et p. 35-47 ; concile in Trullo, canon 17 et 18, *COD*, p. 243-244 ; concile de Nicée II, canon 15, *COD*, p. 335-336 ; Papagianni, *Tá οἰκονομικά*, p. 49-66.

51. Concile de Nicée I, canon 15, *COD*, p. 27-28 ; concile de Chalcédoine, canon 5, *COD*, p. 140.

52. Voir *supra*, p. 269-271.

53. On ne possède en effet aucune information chiffrée sur le salaire des évêques. Dans la reconstitution des revenus des ecclésiastiques établie par C. Morrisson et J.-C. Cheynet (*Prices and wages*, p. 868), aucun évêque n'est mentionné ; les rares éléments chiffrés connus concernent essentiellement les clercs de Constantinople.

54. Papagianni, *Tá οἰκονομικά*, p. 129-151.

55. Concile in Trullo, canon 23, *COD*, p. 246-247.

de vie sans doute peu élevé ; cela ne prit cependant jamais la forme régulière et tarifée de la dîme occidentale[56].

L'une des principales primes était le *kanonikon*[57], taxe versée par les lecteurs, diacres et prêtres lors de leur consécration par l'évêque. L'Église, soucieuse de l'encadrement financier de ses membres, a promulgué plusieurs textes précisant et définissant les conditions du paiement du *kanonikon*. À la fin du Xe siècle, un décret synodal du patriarche Sisinnios cherche à limiter certains abus liés au trafic des charges épiscopales[58]. Le texte s'intéresse moins à l'achat des sièges qu'à la perception par les évêques de taxes et de revenus exceptionnels en limitant le *kanonikon* à la seule taxe versée par les clercs lors de leur ordination. Ainsi ne peut être considérée comme un *kanonikon* une redevance perçue sur un monastère.

C'est surtout un décret du patriarche Alexis Stoudite qui donne l'échelle tarifée du *kanonikon* ; perdu, le texte est connu par une décision synodale postérieure[59]. Lors de sa consécration, un prêtre, un diacre et un sous-diacre doivent verser trois pièces d'or, et un lecteur une seule pièce d'or. La raison apportée par le synode pour justifier le versement de cette taxe à l'évêque, dont c'est pourtant la fonction d'ordonner les clercs, est qu'il ne s'agit pas d'un traitement pour le sacrement, mais d'un salaire pour l'entretien du célébrant, en complément de son revenu normal. Dans la seconde moitié du XIe siècle et jusqu'au début du XIIe siècle, des décisions impériales et patriarcales viendront compléter la définition du *kanonikon* en étendant cette taxe aux clercs comme aux laïcs.

Les largesses des laïcs, notamment des empereurs, venaient compléter les revenus ecclésiastiques, mais dans des proportions qui, une fois encore, nous échappent ; les détails connus concernent plus souvent le clergé de la capitale que les évêques de province[60]. La générosité impériale pouvait se traduire par des immunités et concessions, mais aussi par des versements à une Église, à un établissement pieux sous contrôle épiscopal ou encore par l'attribution à un évêque d'un office impérial. De telles rétributions étaient dangereuses aux yeux de l'Église car assimilables à de la simonie. L'attrait des charges impériales, les dons par de puissants laïcs ou encore l'exercice de métiers sans rapport avec la fonction ecclésiastique venaient compléter les revenus des métropolites et évêques dont certains se plaignaient, jusqu'auprès de l'empereur, de la faiblesse de leurs revenus.

---

56. PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά*, p. 217-230.

57. *ODB* II, p. 1102-1103.

58. Sisinnios, *Décret sur le kanonikon* (commentaire de l'éditeur, p. 214-220) = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 808.

59. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 851 ; Nicolas III Grammatikos, *Décret sur le kanonikon* (1101) = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 970 [942].

60. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 251-252.

Dans une lettre écrite vers 843, alors qu'il n'est plus évêque, Ignace le Diacre se plaint de sa condition sociale dégradée[61]. Il demande à son correspondant, le spathaire et protonotaire du Drome Constantin[62], d'attirer l'attention du logothète[63] sur la pauvreté qui l'accable. Il précise qu'il souhaiterait simplement du pain, refusant argent, propriété ou charge. La lettre atteste son état de moine soumis à l'humilité et à la pauvreté, ce qui ne semble pas lui convenir. Dépossédé de sa charge épiscopale et des revenus qui y étaient attachés, n'exerçant plus sa fonction de *grammatikos*, Ignace cherche une aide financière auprès de certains de ses amis, mais semble-t-il sans succès. Sa situation sociale paraît désespérée au premier abord ; on doutera néanmoins de l'état d'extrême pauvreté qu'il dénonce, notamment parce que le reste de sa correspondance n'en dit rien à ce moment de sa vie. Hagiographe, Ignace est habitué aux tournures de style visant à l'exagération. Cette lettre montre néanmoins que son niveau de vie de moine est loin d'être aussi faste que celui qui était le sien auparavant.

À la fin du xe siècle, Léon de Synada demande à Basile II une aide financière car sa métropole est trop pauvre pour subvenir à ses besoins[64]. Il détaille par le menu tous les déboires de son Église : l'huile comme le vin, pour des raisons topographiques, ne peuvent être produits[65] ; le *zarzacon*, bouse animale vile et nauséabonde, est utilisé comme combustible et matériau de construction en lieu et place du bois[66] ; les produits de première nécessité, comme les médicaments, proviennent des régions alentour, voire de la capitale. Surtout, les revenus trop bas de l'Église empêchent son titulaire de payer les salaires du clergé et les honoraires des chantres.

Léon évoque l'attribution par Romain II (959-963) d'un chrysobulle qui, d'après M. P. Vinson, aurait accordé à l'Église de Synada une provision en huile et en vin, ce qui justifie la mention de la défaillance de ces produits[67]. La demande de Léon à l'empereur serait le signe d'un non-renouvellement par Basile II du chrysobulle de Romain ou, au contraire, de l'attribution d'un nouveau chrysobulle qui réduirait l'allocation fournie à la métropole.

Léon achève sa lettre en évoquant la rumeur selon laquelle lui serait riche et sa métropole aisée ; il dément évidemment cette idée, car ses dettes seraient bien supérieures à sa richesse. M. P. Vinson, dans le commentaire

61. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 39, p. 108-110.

62. PMBZ 3938 et PBE Konstantinos 296 ; MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 192-193.

63. *Ibid.*, p. 193 ; il s'agit probablement de Théoktistos (PMBZ 8050 et PBE Theoktistos 3).

64. Léon de Synada, *Lettres*, n° 43, D p. 198-199 et V p. 68-70.

65. KAPLAN, *Viticulture*, p. 170.

66. Sur le *zarzacon*, ROBERT, *Kordakia, combustible et poissons-scies*, p. 115-130 ; l'auteur identifie le *zarzakon* au *tezek* turc, encore utilisé en Anatolie au XXe siècle (M. MAKAL, *Un Village anatolien. Récit d'un instituteur paysan*, trad. fr., Paris, 1963, photo 4, hors-texte).

67. VINSON, *Leo of Synada*, p. 126.

de la lettre 44 adressée au logothète du *génikon*, émet l'hypothèse que la requête faite à l'empereur pourrait ne concerner que le métropolite et non la métropole[68]. Certes, Léon dénonce les carences économiques de son Église ; mais il se plaint aussi de ses propres revenus, mettant en avant sa pauvreté et les dettes qui l'accablent. On pourra néanmoins en douter : ambassadeur pour l'empereur en Italie, Léon est l'auteur d'une correspondance dans laquelle il n'a de cesse de se plaindre et de critiquer ses collègues comme une bonne partie des gens qu'il rencontre. La lettre 43 n'est pas datée de façon précise, mais pourrait être placée à l'extrême fin du siècle, peut-être après son ambassade en Occident. Revenu dans sa métropole, retrouvant une vie sans doute moins palpitante et mondaine que lors de son voyage à Rome, Léon chercherait peut-être simplement à attirer l'attention de l'empereur.

La condition des métropolites et des évêques se serait-elle dégradée au Xe siècle ? Le fait que la famille impériale et l'aristocratie s'intéressent de moins en moins aux sièges provinciaux, tout comme elles se désintéressaient du trône patriarcal[69], viendrait-il corroborer cet état de fait ?

Les conditions précaires dénoncées par Léon de Synada – même à nuancer – sont démenties, pour le Péloponnèse, par un passage du *De Administrando Imperio*, où il est question d'une demande faite pour des chevaux à la province du Péloponnèse par Romain Lécapène dans les années 920[70], afin de remplacer le service militaire des Péloponnésiens en Longobardie. Ceux-ci avaient en effet refusé de servir, préférant donner à la place chevaux et argent. En 949, retrouvant le pouvoir après l'usurpation de Romain, Constantin VII agit de même à l'égard de la cavalerie du thème des Thracésiens qui ne participerait pas à l'expédition menée en Crète[71]. Pour le versement de 921, le traité fournit une liste détaillée (chaque soldat doit verser cinq *nomismata* ou la moitié s'il est trop pauvre), ainsi que la hiérarchie ecclésiastique de la région[72].

---

68. *Ibid.*, p. 127.

69. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, p. 314. Il y a évidemment des exceptions, comme on le voit avec Michel Cérulaire. Patriarche de 1043 à 1058, il est issu d'une grande famille de l'aristocratie active dès le Xe siècle ; *ibid.* p. 51-52, et Id., « Le patriarche *tyrannos* : le cas Cérulaire », dans *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juridistische Studien zur Rebellion*, éd. M. T. Fögen, Francfort-sur-le-Main, 1995, p. 1-16.

70. Constantin Porphyrogénète, *DAI*, c. 51-52, p. 256.

71. Treadgold, *Army*, p. 138.

72. Constantin Porphyrogénète, *DAI*, c. 52[1-10], p. 256 : « Le métropolite de Corinthe [doit donner] quatre chevaux ; le métropolite de Patras, quatre chevaux ; tous les évêques de la province, deux chevaux chacun ; les protospathaires, trois chevaux chacun ; les spatharocandidats, deux chevaux chacun ; les spathaires, les stratôres, un cheval chacun ; les monastères impériaux et patriarcaux, deux chevaux chacun ; les monastères archiépiscopaux, métropolitains et épiscopaux, deux chevaux chacun ; les monastères sans moyens, un cheval

Placés en tête des dignitaires chargés de contribuer à l'effort de guerre, devant les dignitaires impériaux[73], métropolites et évêques doivent acquitter une « somme » relativement importante[74], plus élevée que celle des protospathaires dans le cas des métropolites ; c'est donc supposer que les revenus qu'ils touchent leur permettent une telle contribution. Le texte ne précise pas si la contribution est faite à titre personnel ou collectif, c'est-à-dire au nom de l'Église métropolitaine ou épiscopale. Le versement semble individuel, puisque les clercs sont placés sur le même plan que les dignitaires impériaux. L'auteur l'aurait vraisemblablement précisé si la contribution avait été le fait de l'Église dans son ensemble, au même titre que pour les monastères sous juridiction épiscopale ; pour ces derniers, c'est l'institution monastique qui doit payer les chevaux et leur équipement.

L'effort individuel de chaque clerc n'empêche cependant pas celui-ci d'utiliser les biens ecclésiastiques ; même si la reconquête de la Crète par les chrétiens était bénéfique pour l'Église, certains évêques ne sont peut-être pas prêts à payer cette contribution sur leurs propres deniers. La pingrerie de certains évêques est parfois épinglée : en 1037, Théophane de Thessalonique est déposé et exilé par Michel IV pour n'avoir pas payé pendant plusieurs années le clergé de son Église et avoir caché près de 3 000 livres d'or dans le trésor de l'archevêché[75]. Quelques décennies plus tôt, Liutprand de Crémone avait dénoncé l'avarice de l'évêque de Leucade, l'absence de serviteurs et la pauvreté de sa table ; cependant, aux dires de l'évêque, ce sont les taxes que paie son Église à l'État qui le condamnent à la pauvreté[76].

Le service de l'Église

Contrairement au service des laïcs, l'occupation d'une charge ou d'une fonction ecclésiastique au service de l'Église et du patriarcat en complément

---

pour deux » (« Ὁ μητροπολίτης Κορίνθου ἱππάρια τέσσαρα· ὁ μητροπολίτης Πατρῶν ἱππάρια τέσσαρα· οἱ ἐπίσκοποι πάντες τοῦ θέματος ἀνὰ ἱππάρια δύο· οἱ πρωτοσπαθάριοι ἀνὰ ἱππάρια τρία· οἱ σπαθαροκανδιδᾶτοι ἀνὰ ἱππάρια δύο· οἱ σπαθάριοι, οἱ στράτωρες ἀνὰ ἱππάριου ἑνός· τὰ βασιλικὰ καὶ πατριαρχικὰ μοναστήρια ἀνὰ ἱππάρια δύο· τὰ τῶν ἀρχιεπισκοπῶν, μητροπόλεων καὶ ἐπισκοπῶν μοναστήρια ἀνὰ ἱππάρια δύο· τὰ ἄπορα μοναστήρια σύνδυο ἱππάριον ἕν »).

73. On trouve le même ordonnancement dans les *taktika* (*infra*, p. 167-169).

74. On possède quelques données chiffrées sur le prix d'un cheval, en particulier fournies par Constantin Porphyrogénète dans le *De Cerimoniis* : au Xe siècle, le prix d'un cheval de trait s'élève à 12 nomismata (MORRISSON, CHEYNET, *Prices and wages*, p. 840).

75. Skylitzès, *Synopsis*, p. 402 ; Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 211v (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 499). Théophane était également syncelle : *DOSeals* I, 18.89.

76. Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 63, p. 216. La pauvreté des évêchés n'est pas qu'un phénomène byzantin : certains tout petits évêchés du royaume de Sicile aux XIe-XVe siècles en seraient également victimes : K. TOOMASPOEG, « La pauvreté du clergé : le cas exemplaire des diocèses-cités du Royaume de Sicile (Xe-XVe siècle) », dans *Puer Apuliae*, p. 661-689.

de l'épiscopat n'est pas condamnée par les canons – un moyen supplémentaire pour les intéressés de compléter leurs revenus.

Le service de l'Église passe par l'occupation d'offices patriarcaux à Constantinople ; les métropolites ne peuvent confier à leurs suffragants des charges au sein de leur Église[77]. Pourtant, certains évêques servent leur métropolite, en exerçant par exemple la fonction d'économe. Au début du XIe siècle, l'évêque de Tralles est ainsi économe de la métropole d'Éphèse, siège dont il dépend[78]. Il y aurait donc eu une évolution depuis le IXe siècle, puisque l'on ne trouve pas d'exemples similaires avant le XIe siècle.

La conjonction de la fonction épiscopale avec les charges de la chancellerie patriarcale pose une fois de plus le problème de la résidence des évêques, de plus en plus nombreux à Constantinople au détriment de leurs sièges provinciaux. Ces charges à la chancellerie sont réparties selon une hiérarchie précise ; selon J. Darrouzès, « un prêtre, par exemple, n'occupait pas une charge qui l'eût subordonné à un diacre. La hiérarchie administrative suivait en quelque sorte une hiérarchie liturgique »[79] ; cela est d'autant plus vrai pour le corps épiscopal. À la chancellerie patriarcale, certaines fonctions semblent très prisées, comme celles d'économe, de *skeuophylax* ou de *chartophylax*.

L'économat de Sainte-Sophie est progressivement détenu au Xe siècle par des métropolites de haut rang ou des fonctionnaires impériaux nommés sous la supervision de l'empereur[80]. Dans les siècles précédents, la charge pouvait être confiée à un évêque d'un rang inférieur dans la hiérarchie des sièges, à l'image de Théodore de Catane au IXe siècle[81]. Au Xe siècle, Anastase d'Héraclée de Thrace détient cette charge[82]. La lettre que lui adresse Théodore Daphnopatès au nom de Romain Lécapène concerne l'élévation au patriarcat de Théophylacte ; elle atteste la prise de position virulente du métropolite à l'égard du jeune patriarche et de son impérial père. Comment expliquer dès lors qu'Anastase, fait économe par l'empereur, puisse s'opposer ainsi à lui ? Il faut sans doute inverser l'explication : Anastase aura peut-être été nommé à l'économat en échange de son ralliement à la décision impériale de nommer Théophylacte au patriarcat[83]. Enfin, il faut noter que la charge d'économe n'est pas incompatible avec la dignité de

77. Concile de Constantinople IV, canon 24, *DGA*, p. 336-337.

78. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 245, p. 585.

79. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 13.

80. *Ibid.*, p. 17.

81. *Ibid.*, p. 37 ; PMBZ 7675 et PBE Theodoros 66 ; voir L 886.

82. Il est connu par deux lettres (Professeur Anonyme, *Lettres*, n° 1, p. 3, et Théodore Daphnopatès, *Lettres*, n° 2, p. 41-49), ainsi que par un sceau (L 304 = *DOSeals* 1, 53.3) ; voir ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 270.

83. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 37-38 ; voir *supra*, p. 195-196.

syncelle, sur laquelle nous reviendrons, à l'exemple de Dèmètrios, métropolite de Cyzique, économe de Sainte-Sophie et syncelle dans la première moitié du XIe siècle[84].

La fonction de *skeuophylax*, chargé de la garde des objets sacrés et de la préparation et de l'exécution des cérémonies et du chant[85], fut parfois attribuée à des métropolites et non aux clercs patriarcaux : Phôtios place ainsi Eulampios d'Apamée au *skeuophylakion*, avant que ce dernier ne soit déposé par Ignace[86] ; celui-ci laisse néanmoins à l'ancien évêque sa charge au patriarcat, signe peut-être de son aptitude à assumer cette tâche[87].

Les autres offices de la chancellerie centrale sont rarement tenus par des évêques, trop haut placés dans la hiérarchie. Le personnel de la chancellerie est essentiellement composé de fonctionnaires patriarcaux, laïcs ou ecclésiastiques, dont certains deviendront peut-être ensuite évêques.

Des fonctions extérieures à la chancellerie sont détenues par des métropolites ou évêques, recrutés pour leurs qualités de bons gestionnaires. L'exarque des monastères, délégué mandaté par le patriarche pour exercer les droits sur les monastères relevant de son autorité[88], peut être un moine comme un clerc. Le titre ne désignait pourtant pas à l'origine un assistant du patriarche : au concile de Chalcédoine, c'est auprès de l'exarque du diocèse qu'évêques et clercs doivent porter toute affaire qui les opposerait à leur métropolite ; il s'agit alors du primat du diocèse[89]. Devenu titre honorifique, c'est une charge toujours confiée à des métropolites, mais c'est aussi le fonctionnaire – souvent un évêque – chargé de superviser les fondations monastiques sous autorité patriarcale. On en connaît peu d'exemples : au IXe siècle, Théoktistos de Chônai était peut-être également exarque, mais la lecture difficile de son sceau empêche toute affirmation claire[90].

La fonction d'orphanotrophe, à la tête du grand orphelinat de la capitale, est détenue par un ecclésiastique de haut rang dès le Ve siècle[91]. Si dans les provinces l'évêque a en charge la gestion des établissements de charité[92], certains évêques deviennent directeurs de l'orphelinat de Constantinople,

84. Le sceau de Dèmètrios atteste ses différents fonctions : L 55 = *BLS* 79 ; on conserve également son sceau de métropolite (L 351).

85. Darrouzès, *Offikia*, p. 314-318.

86. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 445.

87. *Ibid.*, n° 543a (critique).

88. Darrouzès, *Offikia*, p. 162.

89. Concile de Chalcédoine, canon 9, *COD*, p. 142 ; *ODB* II, p. 767.

90. ZV 2495a (PMBZ 8054 et PBE Theoktistos 16) ; sur le revers, la présence des lettres εξ permet aux éditeurs de proposer la lecture du titre d'exarque.

91. Miller, *Orphans*, p. 178.

92. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 176, p. 504-505 ; Syméon Magistros, *Lettres*, n° 37, p. 125.

même si, après 700, la plupart des directeurs sont des laïcs[93]. C'est le cas peu après le retour de Phôtios au patriarcat : en 878-879, Nicéphore de Nicée, partisan d'Ignace, est contraint à la démission pour qu'Amphiloque de Cyzique, proche de Phôtios, accède à la métropole bithynienne ; en compensation, Nicéphore obtient la charge d'orphanotrophe[94]. Est-ce une promotion ou une sanction ? Quel est l'intérêt pour Nicéphore d'être placé à la tête de l'orphelinat ? Le rang tenu par l'orphanotrophe dans la hiérarchie des dignités laisse croire qu'il s'agit d'une bonne compensation[95].

Les métropolites qui occupent ces différents postes semblent être plutôt ceux qui tiennent le haut rang de la hiérarchie ; si des évêques peuvent occuper des fonctions auprès du patriarche ou de l'empereur, notamment en se plaçant à leur service, les fonctions de l'Église requièrent à la fois un niveau élevé de compétences mais aussi, et surtout, une bonne place aux côtés du patriarche : c'est d'abord la proximité au pouvoir qui détermine l'orientation des carrières épiscopales.

Exercice et prohibition de métiers honteux et lucratifs

Puisque l'homme qui exerce un métier honteux ne peut avoir accès au sacerdoce[96], celui qui est ordonné évêque peut encore moins occuper de telles professions. Malgré les interdits, les usages demeurent. Les sources n'en parlent pas : c'est par la loi qui interdit ces pratiques que celles-ci nous sont connues. Ces métiers se répartissent en deux catégories, qui ne s'excluent pas l'une l'autre : les professions honteuses d'une part, les professions rapportant de l'argent d'autre part[97]. Les professions manuelles, ou humbles, sont en revanche encouragées[98].

Les professions honteuses sont condamnées par le concile in Trullo : la tenue de cabarets et d'établissements de spectacles est prohibée pour le clergé et le corps épiscopal, en particulier parce que la fréquentation de ces lieux leur est interdite[99]. C'est plus encore le cas du proxénétisme et de la

---

93. NESBITT, *Orphanotrophos*, p. 54.

94. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 573A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 543a et 543b ; MILLER, *Orphans*, p. 185-186 ; NESBITT, *Orphanotrophos*, p. 55-56, et n. 21, p. 56.

95. *Klètorologion* de Philothée, p. 103^{21}. Comme l'atteste ce *taktikon*, l'*orphanotropheion* est désormais contrôlé par un fonctionnaire et constitue un *sékréton* à part entière avec son personnel chargé de gérer, entre autres, le financement de cette maison (*ibid.*, p. 123$^{23-27}$).

96. L'HUILLIER, *Conditions canoniques*, p. 96.

97. HERMAN, *Professioni vietate*.

98. *Ibid.*, p. 33. Globalement, les métiers laïcs restent interdits aux clercs, rappel fait encore au XIIe siècle par un décret synodal du 8 décembre 1157 du patriarche Luc Chrysobergès, éd. PG 119, col. 773-780 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 1048.

99. Concile in Trullo, canon 9, *COD*, p. 237.

tenue de maisons closes, tolérées dans l'Empire jusqu'à l'époque justinienne[100], tant la morale chrétienne réprouve à la fois la location du corps et les rapports sexuels non procréatifs[101]. S'il y a condamnation de ces pratiques à la fin du VIIe siècle, ont-elles pour autant lieu ou est-ce simplement le rappel de décisions antérieures ? Attestée alors en Palestine, la prostitution n'a pas disparu complètement de l'Empire byzantin dans les siècles suivants[102]. Le concile ne spécifie pas si les évêques sont concernés par l'interdiction. Si certains ont pu occuper de telles professions, on s'étonnera que la condamnation ne consiste qu'en une simple déposition, peine que prévoient les canons pour la plupart des délits. Dès lors, le proxénétisme exercé par des évêques ne serait qu'une simple infraction, alors que l'on aurait attendu une condamnation plus ferme de l'Église.

En revanche, l'insistance avec laquelle les canons prohibent les métiers rapportant de l'argent ou touchant à la gestion d'intérêts financiers laisse supposer que ces pratiques étaient plus répandues[103]. L'interdiction d'affaires étrangères à la vocation ecclésiastique est promulguée dès le concile de Chalcédoine : le service de Dieu est ainsi mis en péril par la cupidité humaine et le goût du lucre[104]. Repris par les conciles postérieurs, le canon est décliné de bien des façons, complété par la législation civile.

La gestion et l'administration des biens des laïcs sont condamnées. Pour les Pères de 787, un évêque ou un clerc ne doivent pas quitter leur diocèse pour servir les puissants[105] : plutôt que la gestion des biens matériels des laïcs – condamnée en 861[106] –, c'est l'éducation des enfants de ces derniers qui est encouragée, charge compatible avec la fonction d'enseignant de la foi de l'évêque. L'exercice de charges publiques, au service de l'empereur en particulier, pourtant interdit, est largement attesté au sein du corps épiscopal[107]. Puisqu'il s'agit de limiter la manipulation d'argent, l'Église condamne toute perception d'intérêts dont pourrait se prévaloir un évêque[108] : celui-ci ne peut réaliser en son nom des bénéfices sur un prêt d'argent qui appartiendrait à l'Église ou qui lui appartiendrait en propre[109].

---

100. C. DAUPHIN, « Bordels et filles de joie : la prostitution en Palestine byzantine », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 177-194, ici p. 187-188.

101. Concile in Trullo, canon 86, *COD*, p. 283.

102. Mention à Constantinople au Xe siècle dans la *Vie* d'André Salos, c. 6, p. 32-36.

103. HERMAN, *Professioni vietate*, p. 25 et suiv.

104. Concile de Chalcédoine, canon 3, *COD*, p. 139.

105. Concile de Nicée II, canon 10, *COD*, p. 330-331.

106. Synode Premier et Second, canon 11, *DGA*, p. 467-468.

107. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 254.

108. Concile in Trullo, canon 10, *COD*, p. 237.

La dispersion des biens d'Église que cela pourrait entraîner[110] implique que l'évêque ne peut devenir par exemple percepteur[111]. Au IXe siècle, Léon VI rappelle, comme pour compléter les canons, que tout acte d'affaires ou de commerce est prohibé pour les évêques[112].

Pourquoi l'Église condamne-t-elle ces pratiques alors qu'elle attend de ses évêques un sens aigu de la gestion ? En réalité, comme le note G. Dagron, « sont ici en question le "profit" et le maniement d'un argent qui ne serait pas celui de l'Église, bien plus que la dépendance sociale par rapport à des laïcs »[113]. La nécessité conduit parfois les évêques à devoir administrer les biens de laïcs, par exemple pour des mineurs dont ils deviennent les tuteurs[114]. Au VIe siècle pourtant, Justinien, soucieux d'assainir l'Église et de moraliser l'épiscopat, avait condamné ces pratiques[115].

Ambassadeurs et diplomates

Le service des laïcs n'est pas toujours incompatible avec la charge épiscopale : la fonction d'ambassadeur, de diplomate ou de porteur de lettres l'est d'autant moins quand l'évêque se place au service de l'Église et de l'État. Agissant parfois pour le patriarche, parfois pour l'empereur, l'évêque ambassadeur peut aussi représenter les deux têtes de l'Empire[116].

Vers Rome et la papauté

Les lettres des patriarches de Constantinople – lettres synodiques, simples correspondances ou envoi de présents[117] – sont souvent portées par

109. Sur l'usure et l'interdiction du prêt à intérêt, A. E. LAIOU, « The Church, economic thought and economic practice », dans *The Christian East. Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholary Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May – 5 June 1993*, éd. R. TAFT, 1996 (OCA 251), p. 435-464, spéc. p. 439-440.

110. Sur ces points, voir également *supra*, p. 241-242.

111. Justinien, *Nov.* 123-6, p. 599-600 ; KAPLAN, *Propriétés*, p. 75. Cela est repris au IXe siècle dans l'*Épanagôgè* (IX.3, p. 253).

112. Léon VI, *Nov.* 86, p. 289-291.

113. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 253 ; on observe, avec un décalage, le même phénomène en Occident : J. LE GOFF, *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986.

114. Concile de Chalcédoine, canon 3, *COD*, p. 139.

115. Justinien, *Nov.* 123-5, p. 599 ; KAPLAN, *Propriétés*, p. 75.

116. Panorama général dans J. SHEPARD, « Byzantine diplomacy, A. D. 800-1204 : means and ends », dans *Byzantine Diplomacy*, p. 41-71. Sur le rang des ambassadeurs clercs, LOUNGHIS, *Ambassades*, p. 335-345.

117. J. HERRIN, « Constantinople, Rome and the Franks in the seventh and eighth centuries », dans *Byzantine Diplomacy*, p. 91-107, ici p. 104-107.

des métropolites à l'occasion d'ambassades régulières vers Rome et la papauté[118]. En 811, Nicéphore I[er] charge Michel de Synada de porter une lettre et des présents au pape Léon III[119]. En 814, le même Michel aurait mené une ambassade auprès du pape pour l'informer du retour probable de l'iconoclasme dans l'Empire[120]. En 860[121], Phôtios envoie auprès du pape Nicolas I[er] une délégation de quatre évêques (Méthode de Gangra[122], Samuel de Chônai[123], Théophile d'Amorion[124] et Zacharie de Taormina[125]) accompagnés par un dignitaire impérial, porter la lettre d'avènement du patriarche et contenant sa profession de foi. De son côté, Michel III écrivait au même Nicolas pour réunir un concile sur les images[126].

Les péripéties des années 860 à Constantinople entre les deux patriarches Ignace et Phôtios et la rupture avec Rome entraînent un échange incessant de diplomates et d'ambassadeurs entre Byzance et Rome[127], sans que des métropolites y prennent part.

En 867, avec le retour d'Ignace, Basile I[er] souhaite une conciliation avec l'Église d'Occident d'une part et au sein de l'Église byzantine d'autre part. Avec l'accord du patriarche, il écrit à Nicolas I[er] pour organiser la tenue d'un concile à Constantinople[128]. La lettre fut portée par le spathaire Basile Pinakas et le métropolite Jean de Pergè-Sylaion[129], accompagné de deux représentants de Phôtios, le métropolite Pierre de Sardes et le moine Méthode[130]. Pierre mourut en chemin lors d'un naufrage dans le golfe de Dalmatie ; les autres ambassadeurs arrivèrent sains et saufs à Rome, mais y

118. Sur les ambassades pontificales à Constantinople, DROCOURT, *Ambassades*, p. 369-371.

119. C'est cette lettre qui dresse la liste des cadeaux envoyés, en particulier des éléments du costume épiscopal (*supra*, p. 282, n. 505) ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 154.

120. *Vie* de Michel de Synada, p. 416 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, **n° 392 (critique) : l'ambassade serait douteuse car mentionnée dans la réécriture du XIX[e] siècle de la *Vie*.

121. *Ibid.*, n° 467 [464]

122. PMBZ 4981 et PBE Methodios 4.

123. PMBZ 6503 et PBE Samuel 2 ; c'est à son bénéfice que le siège de Chônai est élevé au rang d'archevêché par Phôtios (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 464 [462]).

124. PMBZ 8228 et PBE Theophilos 24.

125. PMBZ 8629 et PBE Zacharias 21 (peut-être le même que Zacharias 6).

126. DÖLGER, *Regesten*, n° 457 (concile de 860-861) ; DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 171-172.

127. *Ibid.*, p. 172-176.

128. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 544B ; DÖLGER, *Regesten*, n° 474 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 529 [499] ; sur les débats autour de la correspondance entre Basile I[er] et le pape, et la tenue du concile de 869-870, D. STIERNON, « Autour de Constantinople IV (869-870) », *REB* 15, 1967, p. 155-188, spéc. p. 156-173.

129. PBE Basilios 59 (abs. PMBZ) et PBE Ioannes 241 (abs. PMBZ).

130. PMBZ 6088 et PBE Petros 74 ; le moine Méthode est absent des prosopographies.

trouvèrent le pape mort, remplacé par Hadrien II. L'objectif de l'ambassade fut néanmoins atteint : le concile se tint à Constantinople en 869-870[131].

En 878-879, à l'occasion de son retour au patriarcat, Phôtios écrit au pape Jean VIII pour lui annoncer son rétablissement, l'empereur lui écrivant également pour lui demander de reconnaître Phôtios ; la lettre patriarcale fut portée par Théodore de Patras[132], celui-là même que Phôtios avait envoyé en 862-863 avec Amphiloque de Cyzique sur l'île de Platée restaurer une église détruite lors des invasions russes[133].

Les dignitaires ecclésiastiques, tant byzantins que romains[134], servaient ainsi de relais permanents entre les deux têtes de la chrétienté, sans que les canons viennent contredire cette entreprise. Du côté byzantin, l'on voit se dessiner de véritables clans, des groupes de partisans d'un patriarche au sein du corps épiscopal. Le patriarche choisit en effet des hommes de confiance pour le représenter, et l'envoi de Pierre de Sardes et du moine Méthode, phôtiens, aux côtés des légats – ignatiens – de Basile Ier en 867 en témoigne : faire entendre sa voix auprès du pape était pour Phôtios comme pour Ignace une façon d'assurer leur légitimité sur le trône patriarcal.

L'une des ambassades vers Rome les mieux connues est celle menée par Léon de Synada à la fin du Xe siècle. La mission qu'il remplit débute par l'envoi de la lettre synodique de Sisinnios II en 996 au pape Jean XV, en même temps qu'il menait pour Basile II une ambassade pour conclure avec Otton III une alliance matrimoniale entre les deux familles impériales[135]. La lettre et son porteur, partis dans la seconde moitié de 996, arrivèrent trop tard à Rome puisque le pape était décédé en mars. Le siège pontifical était donc vacant, le successeur de Jean, Grégoire V, étant en fuite. Léon déposa finalement la lettre sur le tombeau de saint Pierre, ayant refusé de la confier à l'antipape Jean XVI Philagathos[136], à l'élection duquel il avait pourtant pris

---

131. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 176-179.

132. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 572CD = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 546 [513] ; sur Théodore, PMBZ 7728 et PBE Theodoros 132.

133. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 475 [474] ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 64 ; sur Amphiloque de Cyzique, PMBZ 223 et PBE Amphilochios 1 ; sur Théodore, PMBZ 7728 et PBE Theodoros 132 ; voir *infra*, p. 409.

134. Beaucoup d'ambassadeurs du pape étaient eux-mêmes évêques, tout comme ceux des royaumes occidentaux envoyés auprès du pape ; c'est ainsi Chrodegang, archevêque de Metz, qui avait mené en 753-754 une ambassade au nom de Pépin le Bref auprès du pape Étienne II.

135. BÖHMER-ZIMMERMANN, *Papstregesten*, n° 767 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 784 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 803d.

136. Léon de Synada, *Lettres*, n° 11, D p. 173 et V p. 16 ; voir H.-H. KÖRTUM, « Jean XVI », *DHdlP*, p. 939.

part au début de 997[137]. Il se rend ensuite en Francie pour négocier l'alliance matrimoniale avec l'empereur germanique[138].

Parti au nom de l'empereur et du patriarche, Léon adopte une attitude ambiguë : fier d'avoir participé à l'élection de Jean XVI[139], il se montre pourtant heureux de sa chute[140]. La situation générale de la papauté, ballottée entre sa volonté d'autonomie et la soumission à l'empereur d'Occident, ne lui échappe pas : le trône de Pierre est instable et le bref pontificat de Jean XVI n'arrange rien[141]. Léon prend seul l'initiative d'intervenir dans les affaires occidentales et d'installer un homme sur le trône pontifical[142], tout en souhaitant que l'empereur Basile lui en soit reconnaissant – ce qui suppose que l'empereur n'est pas au courant de cette affaire[143]. Fier de son initiative, il se félicite d'avoir placé Rome entre les mains et aux pieds de l'empereur, se posant comme l'instrument de la volonté de Dieu[144], ayant agi pour la renommée de l'empereur[145].

L'ambassade de Léon de Synada est un cas original dans l'histoire diplomatique byzantine, mais elle montre comment les métropolites se placent aussi bien au service de l'Église que de l'Empire ; surtout, elle est révélatrice des enjeux géopolitiques entre Orient et Occident.

---

137. À quel titre Léon intervient-il dans cette affaire ? Est-ce en qualité d'ambassadeur du patriarche, ou n'aurait-il pas réellement pris part à l'élection, ne faisant qu'y assister en simple spectateur ? L'élection de Jean XVI Philagathos au pontificat est le résultat de la volonté d'un puissant Romain, Crescentius, qui profita de l'absence du pape Grégoire V. Sans tarder, l'empereur Otton III descendit à Rome pour réinstaller Grégoire après avoir ordonné le lynchage de l'« antipape » Jean. Cette quasi exécution est rapportée par Léon (*Lettres*, n° 1, D p. 165[8]-166[16] et V p. 2[10-19]). Enfermé, Philagathos survécut quelques années à sa torture, mourant toujours prisonnier en 1001. Nil, par solidarité avec son concitoyen de Rossano, intervint auprès du pape pour lever la condamnation perpétuelle de Jean, mais sans succès (*Vie* de Nil de Rossano, c. 89-90, p. 126-127).

138. De retour à Rome à la fin de 997 ou au début de 998, il y séjourne quelques mois et assiste à la déposition de Jean XVI en mars 998. Il se rend ensuite en Longobardie, à Hydrous/Otrante, puis revient à Byzance, mais à une date inconnue.

139. Léon de Synada, *Lettres*, n° 9, D p. 171 et V p. 12.

140. *Ibid.*, n° 1, D p. 165-166 et V p. 2. À plusieurs reprises dans ses lettres, Léon insulte vertement l'antipape (*ibid.*, n° 11, D p. 173 et V p. 16), déclarant même avoir voulu l'étouffer de ses propres mains (*ibid.*, n° 6, D p. 169 et V p. 8-10).

141. Voir le récit qu'en fait Raoul Glaber au XIe siècle (*Historiarum sui temporis libri quinque*, éd. et trad. M. Arnoux, *Raoul Glaber, Histoires*, Turnhout, 1996, I, c. 12, p. 60-62).

142. Léon de Synada, *Lettres*, n° 6, D p. 169 et V p. 8-10, et n° 8, D p. 170 et V p. 10-12.

143. Dans sa lettre au métropolite de Sardes, Léon fait part de ce même souhait (*ibid.*, n° 12, D p. 174-176 et V p. 18-22).

144. *Ibid.*, n° 11, D p. 173[15-18] et V p. 16[18-21].

145. *Ibid.*, n° 6, D p. 169[9-13] et V p. 10[11-15]. On ignore pourquoi, dans cette affaire, Léon changea d'attitude ; peut-être a-t-il reçu une missive de Constantinople lui indiquant de ne plus intervenir dans les élections pontificales ; mais si tel a été le cas, il n'en dit rien.

Géopolitique et relations diplomatiques

Les ambassades épiscopales auprès de pouvoirs laïcs se déploient le plus souvent pour négocier des traités de paix ou conclure des alliances politiques, religieuses ou matrimoniales. Certains métropolites, comme Michel de Synada, sont des ambassadeurs réguliers du pouvoir byzantin.

C'est vers l'Occident chrétien que sont menées les ambassades les plus nombreuses[146]. En 803, Nicéphore Ier envoie auprès de Charlemagne Michel de Synada, l'higoumène Pierre et le spatharocandidat Calliste[147] pour négocier une alliance avec l'empereur franc[148]. Cette ambassade répondait à celle envoyée par Charlemagne à Irène quelques mois plus tôt[149], afin de conclure un mariage entre l'impératrice et le nouvel empereur franc.

L'objectif de l'ambassade de Nicéphore Ier était bien différent : le nouveau problème était la reconnaissance du titre impérial de Charlemagne. Michel de Synada et ses collègues durent informer l'empereur du changement de gouvernement à Constantinople tout en lui présentant le désir byzantin de paix à l'égard des Francs. Michel réussit parfaitement sa mission : la paix était conclue et la question du titre impérial n'avait pas été abordée quand l'ambassade revint à Constantinople[150]. Michel transmit la missive carolingienne à l'empereur Nicéphore, qui se garda bien d'y répondre, laissant ainsi toujours en suspens la reconnaissance du titre impérial.

Cette question fut réglée par Michel Ier en 811[151]. En échange de la reconnaissance de son titre impérial, Charlemagne dut admettre les droits de Byzance sur la Vénétie et la Dalmatie – ce qu'il avait en réalité déjà fait en 803. L'ambassade est menée par le même Michel de Synada[152], accompagné cette fois par deux protospathaires impériaux, Arsaphios et Théognostos[153]. Cette ambassade est politique et ecclésiastique : Michel est porteur d'une lettre du patriarche Nicéphore à l'attention du pape Léon III[154] et devait

146. LOUNGHIS, *Ambassades* ; DROCOURT, *Ambassades*, p. 352-360 ; M. SOT, « Aix-la-Chapelle au miroir de Constantinople », dans *Les Villes capitales au Moyen Âge, XXXVIe congrès de la SHMES, Istanbul, 2005*, Paris, 2006 (Histoire ancienne et médiévale 87), p. 203-226, ici p. 218-220.

147. DÖLGER, *Regesten*, n° 361. Sur Pierre, PMBZ 6066 et PBE Petros 140 (voir Petros 12) ; sur Calliste, PMBZ 3604 et PBE Kallistos 16.

148. TREADGOLD, *Byzantine Revival*, p. 130, et n. 166, p. 405.

149. BÖHMER-MÜHLBACHER, *Regesten*, n° 380b ; l'ambassade carolingienne répondait déjà à celle envoyée par Irène.

150. *Ibid.*, n° 398b.

151. DÖLGER, *Regesten*, n° 385 = BÖHMER-MÜHLBACHER, *Regesten*, n° 470b.

152. F. Dölger pense qu'il s'agit de Michel de Philadelphie (*Regesten*, n° 385) ; en réalité, il s'agit bien de Michel de Synada : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 382 (critique).

153. PMBZ 618 et PBE Arsaphios 3 ; PMBZ 8011 et PBE Theognostos 20.

154. *Vie* de Nicéphore patr. CP, p. 161 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 382.

négocier avec l'empereur franc et le pape une complète réconciliation, si possible en concluant une alliance matrimoniale entre une princesse franque et le fils de Michel Ier, Théophylacte[155]. L'ambassade ne revint qu'en 812 d'Aix-la-Chapelle et Rome. À nouveau, la mission avait été remplie par Michel : Charlemagne avait été acclamé *imperator* et βασιλεύς, signe de la reconnaissance de son titre impérial par l'Empire byzantin[156].

Pourquoi Michel de Synada fut-il, à tant de reprises, le représentant du pouvoir byzantin auprès de la papauté et du pouvoir franc ? Sa place dans la hiérarchie épiscopale n'est pas un critère suffisant et satisfaisant d'explication[157]. Seule la proximité au pouvoir peut expliquer que de telles missions lui aient été confiées : proche du patriarche Taraise, qui l'a installé sur le siège de Synada, Michel a dû conserver la confiance de son successeur, Nicéphore. Proche du patriarche, il devait également l'être de l'empereur. Iconodoule, Michel voit son rôle diplomatique diminuer avec le rétablissement de l'iconoclasme par Léon V. Michel et les autres iconodoules sont alors remplacés sur leurs sièges par de nouveaux métropolites, partisans de l'empereur. Une partie de la diplomatie reste aux mains du corps épiscopal ; seuls les hommes ont changé.

Théophile envoya plusieurs ambassades en Occident[158], afin d'obtenir, après 838 notamment, un soutien face aux Arabes qui venaient de prendre Amorion[159]. C'est sous la conduite de Théodose de Chalcédoine qu'une ambassade, avec le protospathaire Théophane, fut envoyée à Venise auprès du doge Pierre Trandenico[160], avant de se rendre à Ingelheim auprès de Louis

155. TREADGOLD, *Byzantine Revival*, p. 178-179.

156. Seule la tentative de mariage avait échoué, comme déjà entre Irène et Charlemagne (*ibid.*, p. 182).

157. Le siège n'est alors que 25e ou 26e dans la hiérarchie (Notitia 2[26] et Notitia 3[30]).

158. En 833 par exemple : DÖLGER, *Regesten*, no 429 : lettre et cadeaux à Louis le Pieux portés par Marc d'Éphèse (PMBZ 4838 et PBE Markos 7) et un protospathaire (PMBZ 11577 et PBE Anonymus 785) ; le contenu de la lettre est inconnu, mais devait concerner une alliance face à la poussée arabe. Après la déposition de Louis, Marc se rendit auprès de son fils Lothaire à Compiègne ; l'ambassade fut renvoyée à Constantinople en octobre 833 ; LOUNGHIS, *Ambassades*, p. 166 et suiv.

159. VASILIEV, *Byzance et les Arabes I*, p. 177-187. La prise d'Amorion n'empêcha pas le maintien des relations diplomatiques vers le monde musulman sous le règne de Théophile, comme le montrent l'ambassade auprès du khalife al-Ma'mūn durant l'été 833, peu avant la mort du khalife (DÖLGER, *Regesten*, no 430), et celles envoyées au khalife al-Mu'taṣim en 838 et 841 (*ibid.*, no 434 et no 441). Le manuscrit de la chronique de Skylitzès figure l'envoi des ambassadeurs d'al-Ma'mūn auprès de Théophile (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 75v = TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 184).

160. DÖLGER, *Regesten*, no 438 ; sur Théodose de Chalcédoine, PMBZ 7873 (abs. PBE) ; sur Théophane, PMBZ 8132 (abs. PBE) ; sur le doge Pierre, PMBZ 6112 et PBE Petros 142. A. A. Vasiliev (*Byzance et les Arabes I*, p. 184) et W. Treadgold (*Byzantine Revival*, p. 309) identifient le chef de l'ambassade au patrice Théodose Baboutzikos (PMBZ 7874, abs. PBE), apparenté à l'impératrice Théodora ; en réalité, il y a là une confusion entre deux homonymes,

le Pieux en 839[161], mais sans succès. L'ambassade se poursuivit en Espagne, à la cour de l'émir umayyade ʿAbd al-Raḥmān II[162], mais échoua à nouveau.

Les ambassades vers le monde arabo-musulman se sont maintenues malgré les guerres[163], particulièrement à l'époque du khalifat d'Hārūn al-Rashīd[164]. Vers 797, Euthyme de Sardes mena une ambassade chargée de conclure une paix avec le khalife[165]. Pourquoi Euthyme fut-il choisi, comme Michel de Synada ensuite, pour être ambassadeur ? Est-ce parce qu'il était, comme l'écrit Méthode, bien considéré des empereurs[166], ou est-ce parce qu'il est l'un des plus importants métropolites de l'Empire ? Il semble en effet avoir mené plusieurs ambassades, ainsi qu'il le dit à Léon V lors de la conférence de Noël 814 : il aurait fréquenté, peut-être lors de son ambassade à Bagdad, des chrétiens d'Orient, voire les patriarches orientaux[167].

C'est auprès du même Hārūn al-Rashīd que l'on retrouve en 806 Michel de Synada pour conclure une paix après le raid arabe en Asie Mineure[168]. Accompagné de Pierre, higoumène de Goulaion[169], et de Grégoire, économe d'Amastris[170], Michel se fait le porte-parole de Nicéphore Ier. Après de longues tractations, un accord est trouvé : Nicéphore doit verser un lourd tribut au khalife, humiliation qui devait se répéter tous les ans[171].

---

confusion déjà présente dans les sources et que la bibliographie reprend ; c'est bien le métropolite de Chalcédoine qui conduit la délégation en Occident (voir PMBZ 7873 et 7874).

161. VASILIEV, *Byzance et les Arabes I*, p. 184 ; TREADGOLD, *Byzantine Revival*, p. 320.

162. VASILIEV, *Byzance et les Arabes I*, p. -184-186 : on ignore si cette ambassade fut la même que celle menée par Théodose de Chalcédoine, mais c'est probable.

163. M. CANARD, « Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes », *DOP* 18, 1964, p. 35-56 (= *Byzance et les musulmans du Proche-Orient,* Londres, 1973, XIX), ici p. 35-41 ; DROCOURT, *Ambassades*, p. 360-369 et p. 372-374.

164. KENNEDY, *Byzantine-Arab diplomacy*, p. 136.

165. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 3, p. 23-25 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 352 ; TREADGOLD, *Byzantine Revival*, p. 113. Les ambassades byzantines auprès d'Hārūn al-Rashīd sont également mentionnées dans les sources arabes, notamment chez al-Ṭabarī (KENNEDY, *Byzantine-Arab diplomacy*, p. 136, n. 15-16).

166. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 3, p. 23.

167. *Ibid.*, c. 9, p. 35.

168. DÖLGER, *Regesten*, n° 366 ; Théophane, *Chronographie*, p. 482.

169. PMBZ 6066 et PBE Petros 12 (probablement identifiable avec l'higoumène Pierre qui avait accompagné Michel en 803 en Occident : PBE Petros 140). La localisation du monastère de Goulaion, inconnue pour R. Janin (*Grands centres*, p. 141-142), est peut-être à placer à proximité du lac d'Apollonias en Bithynie (AUZÉPY, *Monastères*, p. 446 et n. 159).

170. PMBZ 2467 et PBE Gregorios 13. C'est cette même année 806 que meurt Georges d'Amastris, proche de Nicéphore Ier. Serait-ce là l'explication à la présence de l'économe d'un évêché secondaire, récemment élevé au rang d'archevêché, dans une ambassade impériale ?

171. TREADGOLD, *Byzantine Revival*, p. 145.

La participation épiscopale à des ambassades n'a pas pour seule vocation la négociation de traités de paix. Elle peut également être liée aux fonctions directes de l'évêque, comme le rachat et la libération des captifs, et donc échapper aux tenants du pouvoir ; c'est l'objectif de la mission diplomatique que mène Dèmètrianos de Chytri au Xe siècle.

Depuis 910, musulmans et chrétiens s'opposent à Chypre après l'attaque menée par l'amiral byzantin Himérios contre les musulmans de l'île ; s'ensuivit une riposte arabe menée par Damien de Tarse, Grec passé au service des Arabes, qui s'attaqua aux populations grecques de Chypre, attaques qui firent de nombreux prisonniers[172] :

> Une attaque des barbares de Babylone eut lieu contre l'île des Chypriotes ; ils ne réclamèrent pas de tribut en retour, ce n'était pas la cause de leur attaque, mais avaient des coutumes de pirates et étaient naturellement des sauvages. Ils atteignirent l'île et ravagèrent de nombreuses régions ; ils emmenèrent avec eux de très nombreux prisonniers et laissèrent de nombreux cadavres ; ils vinrent dans la cité du très bienheureux Dèmètrianos, la pillèrent et réduisirent en esclavage [de nombreux habitants][173].

Face à ces nombreux désordres, Dèmètrianos, « privé de son troupeau »[174], décide de se rendre à Babylone, c'est-à-dire Bagdad, pour négocier la libération des prisonniers avec le khalife ʿabbāside al-Muḳtadir, qui aurait été sensible à la requête d'un évêque alors âgé de près de 80 ans[175]. La libération des prisonniers est pour le saint une grande victoire ; heureux de son entreprise, de retour sur son île, Dèmètrianos peut désormais quitter la vie et rendre son âme à Dieu.

Cette expédition pose quelques problèmes. Au même moment, en effet, Nicolas Mystikos, alors régent pour le jeune Constantin VII, écrit en 913 à

---

172. Canard, *Relations arabo-byzantines*, p. 62-69 ; Jenkins, *Demetrianus of Cyprus*, p. 273-274 ; A. I. Dikigoropoulos, « The Church of Cyprus during the period of the Arab wars, A.D. 649-965 », *GOTR* 11, 1965-1966, p. 237-279 ; Vasiliev, *Byzance et les Arabes II*, p. 211-212 ; Rydén, *Cyprus*, p. 199-200. Dans les sources arabes, il est question de l'attaque d'Himérios (mais non de l'expédition de Dèmètrianos), en particulier dans l'œuvre d'al-Masʿūdī, *Murūdj al-dhahab* (*Les Prairies d'or*), composée vers 943-947 (Vasiliev, *Byzance et les Arabes II*, p. 212, n. 2 ; sur l'auteur, Miquel, *Géographie humaine*, vol. 3, p. 202-212).

173. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 13, p. 306-307 : « γέγονεν ἐπανάστασις Βαβυλωνίων βαρβάρων κατὰ τὴν τῶν Κυπρίων νῆσον, οὐ φόρων παραβάσεως ἐγκαλεῖν αὐτοὺς ἐχόντων, οὐκ ἐπαναστάσεως αἰτίαν, ἀλλὰ τὸν λῃστρικὸν τρόπον συνεργὸν ἐχόντων καὶ τὴν ἔμφυτον ἀγριότητα. Οἳ ταύτης ἐπιβάντες τῆς νήσου καὶ πολλὰς ληϊσάμενοι χώρας πλῆθός τε ἀπείρων αἰχμαλώτων συναγαγόντες καὶ πολλὴν προνομὴν ποιησάμενοι σκύλων, ἧκον καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ μακαριωτάτου Δημητριανοῦ πόλιν, καὶ ταύτην λαφυραγωγήσαντες καὶ ἐξανδραποδισάμενοι. »

174. *Ibid.*, p. 307 : « τοῦ ἰδίου ἀπορφανισθεὶς ποιμνίου. »

175. *Ibid.* : le khalife, ému par la requête du saint, se mit à pleurer et relâcha les prisonniers.

deux reprises au khalife ʻabbāside[176]. La première lettre propose un échange de prisonniers[177], la seconde suggère de revenir à l'accord de paix relatif à Chypre qu'avaient signé Byzantins et Arabes à la fin du VIIe siècle[178]. Il n'est jamais question de l'initiative de Dèmètrianos : celle-ci serait-elle donc un acte isolé ? Pour R. Jenkins, la lettre au khalife de Bagdad est liée au voyage de Dèmètrianos[179]. En réalité, la *Vie* de Dèmètrianos ne fait aucune mention d'autres ambassadeurs, d'une lettre du patriarche ou d'un éventuel séjour à Constantinople auprès du patriarche avant de se rendre à Bagdad : pour l'hagiographe, le héros agit seul et de sa propre initiative. L'épisode s'est sans doute bien déroulé : s'adressant à un public local, l'auteur de la *Vie* n'a pu imaginer un voyage qui n'aurait effectivement pas eu lieu[180]. De même, « appartenant à une population ayant un traité avec les musulmans [Dèmètrianos] pouvait se rendre librement et de sa propre autorité à Bagdad » sans être inquiété par les autorités arabes[181].

Que s'est-il donc réellement passé ? Dèmètrianos se rendit à Bagdad, peut-être avec d'autres envoyés byzantins, pour négocier avec al-Muḳtadir ; celui-ci « fut sans doute convaincu par l'évêque que les Chypriotes n'avaient pas violé le pacte qui les liait aux Arabes, qu'ils avaient dû céder à la force des Byzantins et qu'ils n'étaient pas responsables du massacre des musulmans par l'armée d'Himérios »[182]. L'affaire ne concernait en réalité que les Chypriotes et les musulmans : l'intervention de Nicolas Mystikos n'aurait été que formelle, venant appuyer diplomatiquement la mission de Dèmètrianos sans régler pour autant le sort des prisonniers. On en revint ainsi au *condominium* qui avait été établi sur l'île à la fin du VIIe siècle.

Vers le monde slave et turc, les ambassades s'apparentent plutôt à des missions de conversion et de christianisation, surtout quand elles sont conduites par des évêques[183]. La christianisation du monde slave fut longtemps le prétexte d'oppositions entre Grecs et Latins, surtout au IXe siècle ; diverses ambassades eurent pour objectif de se partager l'évangélisation de l'Europe de l'Est, comme celle conduite par l'évêque

176. Nicolas Mystikos, *Lettres*, nos 1 et 2, p. 2-3 et p. 12-17 = VASILIEV, *Byzance et les Arabes II*, p. 400-409 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, nos 620 et 632.

177. Il faut ici corriger la remarque de L. Rydén (*Cyprus*, p. 200), selon lequel Nicolas n'évoquerait pas les prisonniers dans sa lettre au khalife ; il en est bien question dans la seconde lettre.

178. JENKINS, *Cyprus*, p. 1008-1009 ; voir *supra*, p. 55-56.

179. Nicolas Mystikos, *Lettres*, no 2, p. 12-17 ; JENKINS, *Demetrianus of Cyprus*, p. 269-273.

180. RYDÉN, *Cyprus*, p. 200.

181. CANARD, *Relations arabo-byzantines*, p. 64.

182. VASILIEV, *Byzance et les Arabes II*, p. 212-213.

183. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 216-221.

Lazare durant l'été 896 auprès de l'empereur Arnulf à Ratisbonne[184]. Léon VI soutient alors la politique d'Arnulf contre les ducs de Spolète, qui font reculer les Grecs d'Italie. Face au péril bulgare, Byzance n'a pas les moyens d'envoyer une armée en Italie[185]. L'objectif de l'ambassade était double : soutenir Arnulf et évoquer la situation bulgare. La façon dont Lazare fut reçu et renvoyé, quelques jours plus tard, comblé d'honneurs et de présents, témoigne de l'alliance qui pouvait se nouer entre Byzance et la Germanie.

Plusieurs ambassades furent conduites par des évêques dans la seconde moitié du Xe siècle, chacune répondant à des objectifs différents. Sous le règne de Constantin VII, c'est le moine Hiérothée, récemment ordonné évêque de Turquie par Théophylacte, qui eut pour mission de convertir les Turcs, c'est-à-dire les Hongrois, auprès de qui il se rendit après qu'un archonte hongrois se fut converti à Constantinople[186].

Quelques années plus tard, Nicéphore Phocas envoya une ambassade auprès du tsar des Bulgares, peuple converti au siècle précédent[187]. Menée par le patrice Nicéphore Érôtikos et le métropolite Philothée d'Euchaïta[188], l'ambassade de 968-969 doit sceller une alliance matrimoniale entre des jeunes filles de la famille royale bulgare et les futurs empereurs Basile II et Constantin VIII[189]. En 971, Jean Tzimiskès répond à une demande des Petchénègues, peuple nomade d'origine turque ; Svjatoslav (ou Sphendosthlav), fils de la princesse Olga, prince païen de Kiev né vers 945, avait en effet passé un accord de paix avec Tzimiskès[190] :

> Sur la demande encore de Sphendosthlav, l'empereur envoya des ambassadeurs chez les Petchénègues pour leur proposer, s'ils le désiraient, de les tenir pour amis et alliés, tout en leur demandant de ne pas franchir le

184. DÖLGER, *Regesten*, n° 533. On ignore qui est l'évêque Lazare ; sur Arnulf, voir F. FUCHS, P. SCHMID éd., *Kaiser Arnolf. Das ostfränkische Reich am Ende des 9. Jahrhunderts, Regensburger Kolloquium, 9-11.12.1999*, Munich, 2002 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Beihefte 19, Reihe B), spéc. p. 63 et n. 46 sur la mention, dans les *Annales* de Fulda, de l'ambassade de Lazare.

185. GAY, *Italie méridionale*, p. 152-153.

186. Skylitzès, *Synopsis*, p. 239 ; l'évêché de Turquie (ou des Turcs) est suffragant de Thessalonique ; mentionné dès le Xe siècle (Notitia 7[308]), il se maintient au moins jusqu'au XIIe siècle ; voir OIKONOMIDÈS, *Turquie*, pour le XIe siècle.

187. HANNICK, *Nouvelles chrétientés*, p. 925 et suiv. ; sur la conversion du khan Boris, voir ZUCKERMAN, *Ancien État russe*, p. 118-120.

188. Sur Nicéphore, CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 218. Sur Philothée, parfois confondu avec Théophile d'Euchaïta, DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 274, n. 19. Philothée est à plusieurs reprises ambassadeur pour le pouvoir impérial. On conserve plusieurs de ses sceaux : L 764, 766, 1592, 1784 ; ZN 873 ; *Seyrig* 248 ; *Bulgaria* 30.1 ; *DOSeals* 4, 16.6.

189. Léon le Diacre, *Histoire*, V, 3, p. 79 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 718.

190. Skylitzès, *Synopsis*, p. 309 ; miniatures de l'ambassade : Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 171r et f. 172r = TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 428 et 432.

> Danube pour ravager la Bulgarie et de laisser aux Rus' libre passage sur leur territoire pour rentrer chez eux. C'était l'évêque d'Euchaïta Théophile qui accomplissait cette ambassade, et les Petchénègues, la recevant, refusèrent simplement de laisser passer les Rus' ; pour le reste, ils sanctionnèrent le traité[191].

L'ambassade est conduite par le métropolite d'Euchaïta, plus probablement Philothée que Théophile[192]. C'est au nom de l'amitié passée entre le prince rus' et l'empereur byzantin que celui-ci dépêche ses ambassadeurs auprès des Petchénègues, sans réel succès néanmoins pour Svjatoslav. L'accord de paix fut pourtant signé.

C'est enfin vers le monde russe qu'une ambassade est envoyée en 987-989[193]. Plusieurs métropolites et évêques, peut-être menés par Théophylacte de Sébastée[194], se rendirent auprès de Vladimir de Kiev pour le baptiser à Cherson et ainsi convertir la Russie kiévienne en 988, la faisant alors entrer dans l'orbite byzantine ; l'Église de Russie dépendait désormais du patriarcat de Constantinople[195]. Pour sceller cette conversion, six mille Varègues furent envoyés à Byzance pour lutter contre le soulèvement de Bardas Sklèros[196]. Anne, sœur de Constantin VIII et de Basile II, épousa Vladimir. Enfin, un baptême collectif des Kiéviens fut organisé, peut-être dans le Dniepr, plus probablement dans l'un de ses affluents, le Potchaïna[197].

---

191. Skylitzès, *Synopsis*, p. 309-310 (trad. p. 258) ; DÖLGER, *Regesten*, n° 737.

192. Il est difficile de croire, en effet, que le siège d'Euchaïta ait été occupé par deux titulaires différents à si peu d'années d'écart, titulaires qui auraient tous deux été ambassadeurs – bien que cela ne soit pas impossible. En revanche, Théophile a sûrement succédé, quelques années plus tard, à Philothée, ce qui a pu entraîner une confusion chez Skylitzès. Le rattachement de Théophile à la famille des Kourkouas (FLUSIN, CHEYNET, *Skylitzès*, p. 258, n. 70) est discutable ; le seul Théophile Kourkouas connu fut stratège de Chaldée, de Mésopotamie et de Théodosioupolis dans les années 930 (CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 216 et 322) ; on l'imagine mal être devenu métropolite dans les années 960-970 ; il s'agit donc vraisemblablement d'un homonyme.

193. DÖLGER, *Regesten*, n° 769i [778]. Sur les premières relations entre Byzance et le khaganat russe aux IXe-Xe siècles, ainsi que sur l'origine de la conversion des Russes au christianisme, ZUCKERMAN, *Ancien État russe*, p. 104-106.

194. Celui-ci devint le premier métropolite de Kiev ; il fut sans doute transféré de Sébastée à Kiev à la suite de dissensions qui l'opposaient à Basile II : HANNICK, *Nouvelles chrétientés*, p. 915 et n. 49. Son transfert à la métropole de Kiev apparaît dans le *Traité des transferts*, n° 48, p. 181 (voir DARROUZÈS, *Traité des transferts*, p. 205-206, et *supra*, p. 295 et n. 36).

195. VODOFF, *Chrétienté russe*, p. 74-81 sur les débuts de la christianisation, p. 81-99 sur la mise en place des structures ecclésiastiques et p. 109-144 sur le fonctionnement des institutions métropolitaine et épiscopales ; HANNICK, *Nouvelles chrétientés*, p. 909-921 et spéc. p. 912-913. L'ambassade à Vladimir est représentée dans le Skylitzès de Madrid (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 225^v^ et 226^r^ = TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 535 et 536).

196. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 266-267, n. 43.

197. VODOFF, *Chrétienté russe*, p. 66-67.

L'envoi d'un évêque pour convertir un prince étranger n'est pas nouveau au Xe siècle : l'évêque est dans sa mission de pasteur et d'évangélisateur d'une part ; c'est un moyen d'installer progressivement des structures ecclésiastiques pérennes d'autre part, sous la direction d'un métropolite chargé d'organiser cette nouvelle Église[198]. C'était déjà des mains d'un évêque envoyé par Michel III et Théodora que Boris, khan des Bulgares, fut baptisé Michel, du nom de son parrain l'empereur en 864-865[199].

Le service personnel du patriarche et de l'empereur

Secrétaires, conseillers et amis

En dehors de la chancellerie, le corps épiscopal exerce principalement ses fonctions auprès de la personne même du patriarche : ambassadeurs, secrétaires, syncelles ou simples assistants, métropolites et évêques jouent un rôle fondamental comme représentants de l'Église dans l'Empire et en dehors ; beaucoup occupent les mêmes fonctions auprès de l'empereur.

Théodore, métropolite de Nicée, est au service de Polyeucte pour lequel il rédige, peu après son accession au patriarcat en 956, une lettre synodique adressée au patriarche d'Antioche[200]. Théodore est-il déjà métropolite à cette date ou écrit-il en tant que *chartophylax* du patriarche ? Dans les premières années du patriarcat, Polyeucte ordonne à Théodore d'exécuter en province une mission aux côtés de l'hypomnèmatographe[201], fonctionnaire soumis au *chartophylax*, ce qui pourrait laisser penser que Théodore n'était pas encore devenu métropolite à ce moment de sa carrière[202]. Rien n'empêchait cependant Théodore de continuer à exercer une fonction auprès du patriarche tout en n'étant plus *chartophylax*, charge qu'il aurait perdue à la fin du patriarcat de Théophylacte[203].

Il est parfois malaisé de distinguer si les évêques agissent sur ordre patriarcal ou impérial. En 766, Constantin V nomme Constantin II patriarche, puis l'anathématise l'année suivante pour propos injurieux à son égard[204]. D'après Théophane, plusieurs évêques furent envoyés par le

198. C'est le cas en Russie dès le baptême de Vladimir : *ibid.*, p. 81-99.

199. Skylitzès, *Synopsis*, p. 90-92, qui ne cite pas le nom de l'évêque en question ; Flusin, Cheynet, *Skylitzès*, p. 81, n. 34 sur les relations entre Boris et Michel III ; voir également Zuckerman, *Ancien État russe*, p. 118-120.

200. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 20, p. 288-289 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 789j.

201. Darrouzès, *Offikia*, p. 362-368.

202. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 36, p. 302 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 789l.

203. *Ibid.*, n° 789g.

204. *Ibid.*, n° 347.

nouveau patriarche Nicétas auprès de Constantin pour lui retirer son *pallium*[205]. Certains ont vu là le signe que l'ancien patriarche n'aurait été déposé qu'au moment de son anathème[206]. Il semble néanmoins que cette cérémonie d'humiliation eut lieu après le changement qui s'opéra à la tête de l'Église ; cette mise en scène marquait l'anathème jeté contre Constantin, non sa déposition proprement dite. Ces évêques semblent agir sur ordre du patriarche comme de l'empereur. D'après Théophane, c'est Nicétas qui leur ordonna de dépouiller son prédécesseur de son *pallium* ; mais selon le même récit, c'est l'empereur qui convoqua l'ancien patriarche : encore un signe que les évêques sont au service de l'Église et de l'État.

C'est ce que montre une mission envoyée en 944 à Nicée auprès d'Alexandre par Théophylacte et sans doute également par l'empereur[207], mission mixte composée de quatre métropolites (le *prôtothronos* Basile de Césarée, Anastase d'Héraclée de Thrace, Théodore de Cyzique et Dèmètrios de Sébastée) et de plusieurs laïcs. Il s'agissait alors d'enquêter sur Alexandre de Nicée et son administration du diocèse, sévèrement critiquée par le patriarcat, mais aussi par le pouvoir impérial, qui jugea bon d'intervenir[208].

L'entourage impérial compte quelques évêques ; la proximité avec le pouvoir impérial peut influer sur la nomination des évêques, mais aussi sur leurs fonctions : à la fin du IXe siècle, Théodore Sandabarènos, moine stoudite puis métropolite d'Euchaïta, est le proche conseiller de Basile Ier avant d'être éloigné par Léon VI[209].

L'attrait de l'argent est-il un motif pour un évêque d'abandonner sa charge pour entrer au service de l'empereur ? C'est ce que laisse penser le cas du métropolite Markellinos de Gangra au VIIIe siècle : celui-ci aurait quitté son siège pour devenir curateur des domaines impériaux sous Constantin V, dont il devait partager les idées iconoclastes. Le calcul fait par Markellinos ne fut finalement pas le bon : en 743, après la révolte d'Artabasdos, il soutint Nicétas, fils de l'usurpateur, et fut capturé puis décapité[210].

---

205. Théophane, *Chronographie*, p. 441^9-10^ ; Nicéphore (*Breviarium*, c. 83, p. 158) ne mentionne pas l'intervention des évêques.

206. Commentaire de la traduction anglaise de l'œuvre de Théophane, p. 611, n. 5.

207. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 9, p. 84^19-21^ = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 789d.

208. PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 253-257.

209. Skylitzès, *Synopsis*, p. 168-173 ; voir *infra*, p. 343-344.

210. Théophane, *Chronographie*, p. 420 ; Nicéphore, *Breviarium*, c. 66, p. 136 ; Théophane le dit simplement ancien évêque quand Nicéphore précise qu'il fut métropolite de Gangra. Sur Markellinos, PMBZ 4821 et PBE Markellinos 1 ; voir ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert*, p. 157, et EAD., *Kaiser Konstantin V. (741-775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben*, Bern, 1994, p. 226. Sur la charge de curateur des domaines impériaux, OIKONOMIDÈS, *Listes*, p. 313, et KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 318-319.

À la fin de son règne, désireux d'expier ses péchés, et en particulier celui d'avoir tué son prédécesseur Nicéphore Phocas, Jean Tzimiskès décide de se confesser ; de retour dans son palais, il fait distribuer une partie de ses richesses aux pauvres et en particulier aux lépreux. Pour la confession, il fait appel à Nicolas d'Andrinople, alors présent à la cour impériale[211]. La proximité entre Andrinople et la capitale comme le nombre croissant d'évêques dans la capitale expliquent la présence de Nicolas. Proclamé saint par le *synodikon* d'Andrinople[212], Nicolas ne dut bénéficier que d'un culte local, mais il connut néanmoins une certaine notoriété en étant aux côtés de l'empereur aux derniers moments de la vie de celui-ci, dont il était le confesseur et peut-être l'ami, du moins le conseiller[213].

Les « sbires » de l'Empire

Métropolites et évêques peuvent aussi accomplir pour l'empereur des tâches plus ingrates. On en possède quelques exemples pour l'époque iconoclaste, mais ils sont connus essentiellement par la vision déformée qu'en donnent les sources iconodoules. D'après la *Vie* d'Étienne le Jeune, Constantin V interdit en 763 de s'approcher du monastère d'Étienne sur le mont Auxence et chargea une délégation d'évêques et de dignitaires palatiaux de se rendre auprès du saint[214]. Ce sont ces « évêques de l'ombre » qui ont pour mission de le convaincre de se soumettre et d'accepter la communion iconoclaste. Les principaux métropolites iconoclastes prennent part à la délégation, Théodose d'Éphèse, qui avait ouvert avec Constantin V le concile de Hiéreia, Constantin de Nicomédie, et Constantin de Nacoleia, mort à cette date mais l'une des principales figures du premier iconoclasme et donc sollicitée à ce titre par Étienne le Diacre[215].

Le second iconoclasme voit le même processus se répéter. Au début des années 830, résidant dans un *proasteion* de Zouloupas (Bithynie)[216], le patrice Nicétas reçut plusieurs évêques iconoclastes envoyés par Théophile,

---

211. Léon le Diacre, *Histoire*, X, 11, p. 178.

212. V. Laurent, « La liste épiscopale du synodicon de la métropole d'Andrinople », *ÉO* 38, 1939, p. 8 = *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 116.

213. On conserve le sceau de Nicolas d'Andrinople (L 717) qui, sans surprise, est orné sur le droit d'un buste de saint Nicolas (voir *Bulgaria* 3.4). Une inscription dédicatoire lui est également adressée sur un bloc de marbre provenant d'un linteau ou d'un fragment d'un épistyle d'iconostase (*Inscriptions de Thrace orientale*, n° 82 et pl. 108a ; voir *infra*, p. 402).

214. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 42, p. 142.

215. Auzépy, *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 238, n. 283-284 et p. 239, n. 285 ; sur Théodose d'Éphèse, PMBZ 7845 et PBE Theodosios 3 ; sur Constantin de Nicomédie, PMBZ 3782 et PBE Konstantinos 139 ; sur Constantin de Nacoleia, PMBZ 3779 et PBE Konstantinos 73 ; Gero, *Iconoclasm C. V*, p. 58.

216. Janin, *Grands centres*, p. 95.

venus lui demander d'entrer en communion avec eux[217] ; ayant refusé, Nicétas dut quitter son lieu de refuge pour se rendre à Katèsia[218], où il fonda un monastère, sans être à nouveau inquiété par le pouvoir.

Le cas le plus précis que nous fournissent les sources est celui de l'un des exils de Théodore Stoudite et de son disciple Nicolas[219]. Après son exil en Bithynie puis à Bonéta, Théodore Stoudite et Nicolas furent envoyés par Léon V en 819 dans le thème des Thracésiens ; ils furent transférés vers Smyrne pour être placés sous la garde du métropolite[220]. Pendant vingt mois, ils furent confinés dans une petite pièce, recevant chaque jour uniquement du pain et de l'eau[221]. La région de Smyrne étant un pôle important de l'iconoclasme[222], il n'est pas étonnant de voir l'empereur Léon V y envoyer les exilés. Le métropolite de Smyrne est ici agent de l'État : il n'est pas question dans les sources de mauvais traitements infligés par ledit métropolite aux deux moines, le métropolite étant ici un simple gardien chargé de surveiller Théodore. C'est Anastase Martinakios qui fut chargé de fouetter et de martyriser le moine[223]. La petite pièce dans laquelle est emprisonné le saint devait se trouver dans le palais épiscopal de Smyrne. Il peut s'agir d'une simple pièce, fermée et surveillée, mais ce peut également être une véritable cellule, chargée d'accueillir les prisonniers de passage ou en attente d'un jugement. L'absence d'établissements pénitentiaires au sens moderne implique la conversion de nombreux lieux en prison, surtout quand ce sont des bâtiments publics, comme les palais épiscopaux, qui les accueillent ; à la même époque, à Constantinople, l'hospice de Sampsôn servait de prison à Joseph de Thessalonique, frère de Théodore Stoudite[224].

---

217. *Vie* de Nicétas le Patrice, c. 13, p. 337.

218. Lieu-dit probablement situé près de la côte Nord du thème des Optimates ; JANIN, *Grands centres*, p. 95-96 ; PAPACHRYSSANTHOU, *Nicétas*, carte p. 318 et n. 66, p. 319.

219. *Vie* de Nicolas Stoudite, col. 888C ; *Vie* A de Théodore Stoudite, c. 97, col. 201D ; *Vie* B, c. 44, col. 300A ; *Vie* C, c. 54-57, p. 290-291.

220. PMBZ 11422 et PBE Anonymus 581. Ce métropolite, cité dans les *Vies* de Théodore mais non dans celle de Nicolas, apparaît dans la correspondance de Théodore (*Lettres*, n° 112, p. 230-231, n° 407, p. 564-566, n° 415, p. 578-580, n° 419, p. 586-588 et n° 440, p. 619-620) ; avec l'huile qu'il avait bénite, le métropolite avait oint Bardas, stratège des Thracésiens, pour lequel avait prié Théodore ; mais Bardas tomba à nouveau malade et mourut peu après (*Vie* C de Théodore Stoudite, c. 55-56, p. 290-291 ; PMBZ 789 et PBE Bardas 30).

221. *Vie* B de Théodore Stoudite, c. 44, col. 300A.

222. AHRWEILER, *Geography of iconoclast world*, p. 25.

223. PMBZ 316 et PBE Anastasios 60 ; agent de l'empereur, décrit par la *Vie* de Théodore Stoudite comme un homme cruel et féroce, il fut chargé à plusieurs reprises des basses œuvres de Léon V, la traque et la torture des iconodoules.

224. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 14, p. 41[273-274] ; T. S. MILLER, « The Sampson hospital of Constantinople », *BF* 15, 1990, p. 101-135, ici p. 118-119.

Le service de l'Empire est donc au cœur de la mission des évêques ; il ressort de ces exemples que c'est surtout pour l'empereur qu'agissent certains évêques ; un lien particulier est créé entre l'empereur et « ses » évêques. Puisqu'il lui arrive d'intervenir dans leur nomination, l'empereur attend d'eux en retour une certaine docilité. Pourtant, les évêques ne servent pas qu'à accomplir les viles tâches impériales ; certains sont ses porte-parole. Philothée d'Euchaïta porte une lettre de Nicéphore Phocas à Polyeucte, alors même que Nicéphore n'est pas encore empereur[225]. Le syncelle Étienne de Nicomédie est envoyé en 976 par Basile II en ambassade auprès du révolté Bardas Sklèros, qui venait de s'emparer de Césarée[226]. Étienne, en sa qualité de négociateur au nom du pouvoir impérial, est chargé de persuader Bardas de déposer les armes, sans pourtant réussir. C'est comme syncelle qu'Étienne est envoyé par l'empereur : la fonction est progressivement passée aux mains de l'empereur.

La charge de syncelle

Le cas des syncelles montre le lien inextricable entre l'Église et l'État[227]. Depuis le Ve siècle, le terme désigne le conseiller ou l'assistant d'un patriarche ou d'un évêque ; le titre est donc unique[228]. Dès le VIe siècle, certains de ces syncelles deviennent eux-mêmes patriarches, succédant à ceux qu'ils servaient. Au début du VIIIe siècle, c'est le cas d'Anastase, syncelle du patriarche Germain Ier, devenu patriarche de Constantinople en 730 après la déposition de Germain par Léon III[229]. C'est encore le cas au IXe siècle : le patriarche Jean Grammatikos (837-843) avait été le syncelle du patriarche Antoine Kassimatas (821-837)[230]. Au Xe siècle, l'évolution du titre est nette : d'après Constantin Porphyrogénète, le syncelle est nommé par l'empereur au cours d'une cérémonie rappelant l'ordination patriarcale[231] ; Skylitzès insiste également sur le rôle impérial dans la nomination des syncelles[232]. La *Vie* du patriarche Euthyme précise par ailleurs que le syncelle est membre du Sénat[233], et à la même époque, le *Klètorologion* de Philothée en fait l'une des

---

225. Léon le Diacre, *Histoire*, III, 6, p. 44-45.

226. Skylitzès, *Synopsis*, p. 317-318 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 756. C'est également après avoir pris Césarée que Nicéphore écrivit à Polyeucte la lettre portée par Philothée d'Euchaïta.

227. GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 93 et suiv. ; LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. 147-148 ; DARROUZÈS, *Offikia*, p. 17-19.

228. CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. σύγκελλος.

229. PMBZ 285 et PBE Anastasios 2.

230. PMBZ 3199 et PBE Ioannes 5.

231. Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, c. 5, p. 530-532 (éd. REISKE).

232. Skylitzès, *Synopsis*, p. 375.

233. *Vie* d'Euthyme patr. CP, c. 4, p. 23^{9} et $23^{18\text{-}19}$.

dignités les plus élevées de la hiérarchie[234]. Le titulaire avait donc le pas sur la hiérarchie ecclésiastique dans les cérémonies impériales, ce qui entraîna plusieurs conflits de préséance.

L'office connut une nette inflation car donné à un nombre croissant de prêtres, diacres et moines[235], ainsi que, dès le début du Xe siècle, à des métropolites qui enviaient le haut rang du titre[236]. Celui-ci est alors toujours unique[237]. Sa multiplication ultérieure entraîna plusieurs processus : le titre fut progressivement attribué à des évêques et non plus à des métropolites ; les titres de protosyncelle, de proèdre des protosyncelles et même de protoproèdre des protosyncelles furent créés dès la seconde moitié du XIe siècle[238]. Selon le schéma classique d'évolution des dignités – « éclat soudain, inflation, dévaluation et chute »[239] –, le titre de syncelle perd toute sa valeur au milieu du XIe siècle[240] et disparaît dans les décennies suivantes[241].

Au début de son règne, Romain Argyre (1028-1034), particulièrement généreux dans la distribution des dignités si l'on en croit Michel Psellos[242], accorda le titre de syncelle à trois métropolites : Cyriaque d'Éphèse, Dèmètrios de Cyzique et Michel d'Euchaïta[243]. Cela entraîna peu après, à l'occasion de la fête de la Pentecôte, un conflit entre les métropolites et leurs collègues fraîchement promus syncelles : les premiers refusèrent que les seconds siègent devant eux dans le *synthronon* de la Grande Église, c'est-à-

---

234. *Klètorologion* de Philothée, p. 101[4].

235. C'est le cas de Georges le Moine aux VIIIe-IXe siècles, syncelle de Taraise et auteur de la *Chronographie* continuée par Théophane (PMBZ 2180 et PBE Georgios 137), ou encore de Michel, auteur du récit des Quarante-Deux Martyrs d'Amorion, qui est peut-être Michel le Syncelle, bien connu par son hagiographie (PMBZ I, *Prolegomena*, p. 108-110 ; PMBZ 5059 et PBE Michael 50 et 51). Le syncellat est alors toujours une fonction et pas encore un titre.

236. Christophe, métropolite de Cyzique, reçoit le titre de syncelle pendant le patriarcat d'Euthyme, c'est-à-dire plus tôt qu'on le pensait jusque-là (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, no 693 [723]).

237. GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 110-112.

238. *Ibid.*, p. 95 et suiv. ; OIKONOMIDÈS, *Listes*, p. 303 (tableau). À l'époque paléologue est même créé le titre de *mégas prôtosynkellos*, qui ne désigne en réalité que le syncelle du patriarche (GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 108) ; dans le *Traité des Offices* du Pseudo-Kodinos, il n'est pas fait mention de ce titre.

239. DARROUZÈS, *Offikia*, p. 35.

240. Comme un certain nombre d'autres dignités (J.-C. CHEYNET, « Dévaluation des dignités et dévaluation monétaire dans la seconde moitié du XIe siècle », *Byz.* 53, 1983, p. 453-477.

241. GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 105.

242. Psellos, *Chronographie*, III, c. 6, p. 35[1-6] ; d'après le chroniqueur, cela ne dura cependant qu'un temps : « Lui qui avait été d'une grande munificence dans la distribution des dignités d'État et qui s'était montré plus somptueux que la plupart des empereurs dans les dépenses impériales, dans les faveurs et dans les donations, comme s'il était survenu un fait nouveau et un changement radical, vite l'esprit de telles largesses l'abandonna. »

243. Skylitzès, *Synopsis*, p. 375.

dire sur les gradins situés au fond de l'abside et réservés au haut clergé[244]. Les simples métropolites auraient ainsi préféré que les places de chacun soient garanties selon la hiérarchie des sièges. La querelle se poursuit jusqu'à la fin du XIe siècle, mais la situation reste inchangée : les syncelles et les protosyncelles conservent leur préséance[245].

À la fois agent du patriarche et de l'empereur, assistant du premier et nommé par le second, le syncelle était ainsi un spécialiste des affaires touchant l'Église et l'État. C'était pour l'empereur un moyen de conserver près de lui des clercs et des moines dont il s'assurait ainsi le soutien. Cependant, plusieurs exemples dans la sigillographie montrent que le titre n'était pas attribué aux seuls clercs, mais également à des laïcs[246].

La liste qu'avait établie V. Grumel des métropolites syncelles[247] mérite quelques compléments pour les Xe-XIe siècles, avant la disparition du titre[248].

La prosopographie des métropolites et évêques syncelles confirme les évolutions du titre mises en avant par V. Grumel. Néanmoins, il faut préciser deux points. Tout d'abord, le titre fut confié à des métropolites dès le début du Xe siècle, et non uniquement dans la seconde moitié. Christophe de Cyzique pourrait-il n'être qu'un cas isolé ? Les sources ne font pas mention d'autres métropolites syncelles avant les années 970 ; dès lors, ce serait à titre exceptionnel que la charge de syncelle aurait été confiée au métropolite de Cyzique, sans que l'attribution à des évêques soit déjà la règle. Seule la proximité de Christophe avec le patriarche Euthyme et l'empereur Léon VI, qu'il a peut-être soutenus face à Nicolas Mystikos dans la querelle de la tétragamie, pourrait expliquer cette exceptionnelle promotion.

Ensuite, sans attendre le règne de Romain Argyre, plusieurs métropolites semblent avoir tenu en même temps le titre de syncelle ; c'est le cas à la fin du Xe siècle quand Étienne de Nicomédie et Léon de Synada (et peut-être aussi Théodore, mais sa biographie est trop floue pour permettre d'établir une chronologie sûre) détiennent simultanément le titre[249]. On ignore quand Léon le reçut : est-ce à l'occasion de son départ pour l'Occident ou, au contraire, est-ce à son retour, pour services rendus ? Le *Livre de Cérémonies* atteste l'unicité du titre ; son dédoublement, le premier d'une longue série, pourrait donc avoir eu lieu en faveur de Léon.

244. *Ibid.*, p. 376.
245. GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 95-96.
246. Voir par exemple les sceaux L 1674-1680.
247. *Ibid.*, p. 110-112.
248. Voir la prosopographie des métropolites et évêques syncelles des Xe-XIe siècles, p. 499-508.
249. Étienne et Léon sont d'ailleurs correspondants, le premier écrivant au second (Léon de Synada, *Lettres*, n° 34, D p. 192-193 et V p. 56).

Une partie des titulaires du syncellat sont des métropolites plutôt élevés dans la hiérarchie ; ainsi s'expliquent les querelles de préséance qui éclatent dans les années 1030. Pourtant, il faut distinguer plusieurs catégories de titulaires du syncellat. La première est celle des plus hauts dignitaires du clergé : les métropolites de Césarée, d'Éphèse, de Cyzique, de Nicomédie ou de Chalcédoine par exemple, respectivement premier, second, cinquième, septième et neuvième selon la *taxis* des éparchies de l'Église. Le fait de leur confier le syncellat montre leur importance dans la hiérarchie tout comme leur proximité au pouvoir.

La seconde catégorie est composée des titulaires de métropoles de second rang, plus ou moins élevées dans la hiérarchie, comme Amasée, Amorion, Athènes, Basilaion, Dyrrachion, Euchaïta, Laodicée de Phrygie, Larissa, Sylaion ou encore Synada ; on peut y ajouter les deux sièges archiépiscopaux d'Ainos et de Corcyre, devenus métropoles au XIe siècle. La présence d'un nombre croissant de métropolites dans la capitale accroît la possibilité d'attribuer cette charge à des dignitaires de moindre rang.

Enfin, plusieurs évêques obtiennent le titre de syncelle dès la fin du Xe siècle, comme c'est le cas pour l'évêque de Kymè (Cumes), rejoint par les titulaires de sièges de Brysis, Euchaneia, Iônopolis ou Méloè. À nouveau, la multiplication du titre implique une diffusion plus large dans tout le corps épiscopal, diminuant inévitablement sa valeur. Comment expliquer néanmoins l'attribution du titre à Théodore de Kymè (l'un des derniers suffragants du métropolite d'Éphèse) à la fin du Xe siècle quand ce sont essentiellement des métropolites qui en bénéficient alors ? Comme pour Christophe de Cyzique, seul un lien personnel plus important avec le patriarche ou l'empereur peut expliquer son accès au syncellat.

Les régions périphériques de l'Empire sont également concernées par la détention du titre. La Bulgarie est représentée par son archevêque Léon et par les évêques Constantin de Vidin et Christophore de Dristra à la fin du XIe siècle. Léon, ancien *chartophylax* de Sainte-Sophie, devenu archevêque autocéphale d'Ochrid après 1025 et protosyncelle en 1053, est bien connu[250]. Soutien de la politique religieuse de Michel Cérulaire à l'égard des Latins, et donc proche du patriarche, il est l'auteur, dans le contexte de 1054, d'une lettre adressée à l'un de ses collègues latins, l'archevêque Jean de Trani[251].

Ce dernier, archevêque latin d'une région de langue et de culture latines mais intégrée à l'Empire, reçut la dignité byzantine de syncelle[252]. Ainsi que l'a noté J.-M. Martin, on ignore ce qui poussa l'empereur à conférer cette

250. *ODB* II, p. 1215 ; Grumel, *Métropolites syncelles*, p. 96-97 : selon V. Grumel, Léon fut le premier à porter le titre de protosyncelle, avant que la charge ne soit à son tour démultipliée.

251. Will, *Acta*, p. 56-60 pour le texte grec ; traduction latine, attribuée à Humbert de Silva Candida, p. 61-64.

252. Grumel, *Métropolites syncelles*, p. 111. Jean est cité dans la lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche (Will, *Acta*, p. 178[10] = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 866).

dignité à Jean : « on peut supposer que c'est pour récompenser sa fidélité politique à l'Empire à l'époque où les Normands [...] accélèrent leurs conquêtes dans le Midi, et particulièrement en Pouille »[253]. Jean avait par ailleurs été envoyé en ambassade à Constantinople et avait donc fréquenté la cour impériale[254]. Il ne fut cependant pas le seul Latin à bénéficier du titre de syncelle puisqu'à la même époque Nicolas de Bari portait le titre de protosyncelle[255]. Pour Jean, Nicolas et Léon de Bulgarie, l'attribution du syncellat, sans réalité institutionnelle, est un moyen pour l'Empire de maintenir son autorité dans des régions périphériques.

Les quelques protosyncelles de la prosopographie montrent que le titre n'apparaît qu'à partir du milieu du XIe siècle. Léon d'Athènes, dont on sait qu'il gravit les échelons de la hiérarchie des titres en étant précédemment syncelle, devint protosyncelle dans les années 1050. D'autres, comme Euthyme de Larissa, Jean Mauropous d'Euchaïta, Léon de Bulgarie et Michel d'Amasée, le furent tous après la même date. Suivant la même évolution que le titre de syncelle, celui de protosyncelle perdit progressivement de sa valeur dans la seconde moitié du XIe siècle en étant confié à un nombre croissant de bénéficiaires d'une part, à des métropolites de moindre rang d'autre part.

Deux carrières d'évêques syncelles au XIe siècle : Étienne de Nicomédie et Nicétas d'Iônopolis

Les sources permettent de reconstituer la vie et la carrière de quelques personnages qui détinrent au XIe siècle le titre de syncelle. Le cas d'Étienne de Nicomédie à la fin du Xe siècle[256] est connu par quelques mentions dans les sources[257]. De son origine, de son enfance et de sa formation, nous ne savons rien si ce n'est qu'il était versé dans l'astronomie ; d'après Léon le Diacre comme Nicétas Stéthatos, Étienne était l'un des hommes les plus sages de

253. J.-M. Martin, « Jean, archevêque de Trani et Siponto, syncelle impérial », dans *Hommage à Alain Ducellier. Byzance et ses périphéries (mondes grec, balkanique et musulman)*, éd. B. Doumerc, C. Picard, Toulouse, 2004, p. 123-130, ici p. 126.

254. J.-M. Martin, *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome, 1993 (CEFR 179), p. 625 et n. 432.

255. Id., « Jean, archevêque de Trani », *op. cit.*, p. 126 ; de même que pour Trani, des archevêques de Bari furent envoyés en ambassade à Constantinople. On conserve deux sceaux attribués à Nicolas de Bari, mais aucun ne fait mention de sa qualité de protosyncelle (L 925 et 926 ; à noter que la légende des sceaux est en latin, alors que celle d'un sceau antérieur, celui de l'archevêque Byzantios, au début du XIe siècle, est en grec : L 923). En 1042, Nicolas de Bari porte une lettre de Constantin IX à Georges Maniakès : Dölger, *Regesten*, n° 856 ; Cheynet, *Pouvoir et contestations*, p. 48-49 et 57-58 sur les tentatives d'usurpation de Georges.

256. Le Quien, *OC* I, col. 594 ; Fedalto, *HEO*, p. 95 ; Cheynet, *Époque byzantine*, p. 342.

257. Hausherr, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. LI-LVI.

son temps[258]. Il aurait été l'auteur de plusieurs traités exégétiques ou spirituels, mais aucun n'est conservé[259].

On ignore quand il fut promu à la métropole bithynienne ; on sait qu'il était déjà métropolite et syncelle en 976 quand il fut envoyé auprès de Bardas Sklèros[260]. De même, on ignore quand il quitta son siège. V. Laurent pense qu'il avait peut-être démissionné pour exercer sa charge de syncelle à plein temps à la cour impériale, ou du moins qu'il ne résidait plus à Nicomédie[261], ce qui ne serait pas étonnant s'il occupait une charge à Constantinople. Il est toujours en poste en 997 quand il signe le tome synodique de Sisinnios II sur les empêchements de mariage[262]. D'après Nicétas Stéthatos, Étienne aurait abandonné sa charge avant 1003, peu avant le conflit qui l'oppose à Syméon le Nouveau Théologien[263]. Enfin, d'après le métropolite et syncelle Dèmètrios de Cyzique, Étienne n'aurait quitté l'épiscopat que pour prendre l'habit monastique peu avant sa mort[264], dont on ignore la date. On sait néanmoins qu'il était toujours vivant en 1011 lors du procès en révision de Syméon[265].

La seule date certaine est celle de 1030, *terminus ante quem* de son épiscopat, puisque c'est Jean qui est alors en charge[266]. Les lettres de Nicéphore Ouranos à Étienne, datées de la fin du Xe et du début du XIe siècle, ne permettent pas de préciser plus avant les dates de l'épiscopat d'Étienne[267].

C'est essentiellement par l'affaire qui l'oppose à Syméon qu'Étienne nous est connu[268]. Chargé d'enquêter sur le culte rendu par Syméon à son père spirituel, Étienne poursuit le saint jusqu'au synode, qui le condamne à la démission et à l'exil en 1005-1009[269]. Après avoir réussi avec éclat, et fracas, à

258. Léon le Diacre, *Histoire*, X, c. 6, p. 168-169 ; *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, c. 74, p. 100 ; Skylitzès en fait également un homme connu pour sa sagesse (*Synopsis*, p. 317).

259. HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. LIV.

260. Skylitzès, *Synopsis*, p. 317-318 ; DÖLGER, *Regesten*, n° 756 ; CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 27-29 ; HOLMES, *Basil II*, p. 157 et p. 451 sur le rôle d'Étienne, p. 240-298 et p. 450-461 sur les révoltes. La charge de syncelle d'Étienne apparaît sur son sceau (L 378 = *DOSeals* 3, 83.8). D'autres sceaux du même personnage sont antérieurs à son accession au syncellat, puisqu'ils n'en font pas mention : L 379, ZN 889 et *DOSeals* 3, 83.9.

261. LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. 272 ; *History of Leo the Deacon*, p. 211.

262. PG 119, col. 740D = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 804.

263. *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, c. 74, p. 100[9-10].

264. LAURENT, *Corpus*, *Église*, vol. 1, p. 272, citant Dèmètrios (cod. Ambros. gr. 682, f. 369v).

265. HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. LI.

266. Jean est présent au synode de 1030 (FICKER, *Erlasse*, p. 19[14] = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 839).

267. Nicéphore Ouranos, *Lettres*, n° 5, p. 219-220, n° 7, p. 221, n° 9, p. 222, et n° 47, p. 245-246.

268. Détails et déroulement de l'affaire dans MOULET, *Évêques et moines*, p. 56-57.

269. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 817.

éloigner Syméon, Étienne a lui-même peut-être vu son influence décroître à Constantinople ; c'est du moins l'hypothèse de I. Hausherr[270]. Comme d'autres métropolites aux IXe-XIe siècles, il se serait vu confier une chaire d'enseignement, ce qui conforte l'image de sa grande sagesse transmise par les sources[271]. On ignore la date de sa mort, mais elle est sans doute à placer dans les années 1020-1030, ce qui pourrait coïncider avec une naissance dans les années 940, s'il est déjà en charge en 976. On peut ainsi reconstituer sa vie et sa carrière :

v. 940 ?	naissance d'Étienne
969-976	sous le règne de Jean Tzimiskès, et accompagné du logothète Syméon, Étienne interpréta le passage d'une comète au profit de l'empereur
avant 976	nomination à la métropole de Nicomédie et à la dignité de syncelle
976	ambassade auprès de Bardas Sklèros au nom de Basile II
997	toujours métropolite, il signe le tome sur les empêchements de mariage
fin X^{e}-déb. XIe s.	correspondance avec Nicéphore Ouranos
1003	début du conflit qui oppose Étienne et Syméon
1005-1009	condamnation et exil de Syméon
1011	procès en révision de Syméon ; Étienne est toujours vivant
années 1010 ?	devenu professeur ?
1020-1030 ?	mort d'Étienne
avant 1030	Jean, métropolite de Nicomédie

Le cas de Nicétas d'Iônopolis est différent. Inconnu des sources écrites, Nicétas est en revanche bien connu par la sigillographie[272]. Sa carrière reflète celle de ses contemporains : évêque en Paphlagonie, il passe une partie importante de sa vie dans la capitale, où il occupe entre autres la charge de syncelle du patriarche. Il est également chartulaire d'un orphelinat ; la question est de savoir s'il s'agit de l'orphelinat de Constantinople, hypothèse la plus vraisemblable, ou d'un orphelinat d'Iônopolis.

Complexe, le dossier sigillographique de Nicétas mérite d'être repris :

– sceau ZN 644 : inscription au revers sur sept lignes : + Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Νικήτᾳ ἐπισκόπῳ Ἰωνοπόλεως καὶ χαρτουλαρίῳ τοῦ μεγάλου ὀρφανοτροφείου / *Théotokos, protège son serviteur Nicétas, évêque*

270. HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. LVI.

271. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 246, n. 22.

272. Sur Nicétas (PBW Niketas 20144), on trouve dans la bibliographie des données éparses : voir KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 292, n. 87 (il ne s'agit cependant pas de Nicolas, mais bien de Nicétas) ; T. S. Miller, dans *Orphans*, n'évoque pas le cas de Nicétas, alors qu'il s'intéresse aux services de l'administration de l'orphelinat de Constantinople ; voir surtout NESBITT, *Orphanotrophos*, p. 58.

d'Iônopolis et chartulaire du grand orphanotropheion. Une pièce parallèle du XIe siècle porte la même iconographie et la même inscription[273].

Ce sceau nous donne deux premières informations : Nicétas est évêque d'Iônopolis[274] et chartulaire du « grand » orphelinat, c'est-à-dire sans aucun doute celui de la capitale, fondé par Zôticos et réformé au XIe siècle[275].

– sceau ZN 657 : inscription au revers sur sept lignes : + Θεοτόκε βοήθει Νικήτᾳ συγκέλλῳ καὶ χαρτουλαρίῳ τοῦ μεγάλου ὀρφανοτροφείου θύτου Ἰωνοπόλεως / *Théotokos, protège Nicétas, syncelle et chartulaire du grand orphanotropheion, thytès [= évêque] d'Iônopolis.* La collection de Dumbarton Oaks conserve trois exemplaires parallèles à ce sceau[276].

Ici s'ajoute le titre de syncelle accordé à Nicétas, sans doute autour du milieu du XIe siècle, quand le titre, dévalué, est attribué à un nombre grandissant d'évêques. Dans l'inscription, l'ordre des mots met en avant la fonction de syncelle et de chartulaire, reléguant au dernier rang la fonction épiscopale. Pourrait se poser ici le problème de l'emploi du génitif pour θύτης, et non du datif, au même titre que συγκέλλῳ ou χαρτουλαρίῳ. Le terme pourrait-il alors renvoyer au siège d'Iônopolis et non à la fonction épiscopale ? C'est peu probable, car θύτης désigne bien, sur les sceaux épiscopaux à partir du XIe siècle, le titulaire d'un siège et non celui-ci.

– sceau ZN 659 (deux exemplaires) : inscription au revers sur huit lignes : + Θεοτόκε βοήθει Νικήτᾳ συγκέλλῳ καὶ χαρτουλαρίῳ τοῦ μεγάλου ὀρφανοτροφείου τῷ Ἰωνοπόλεως / *Théotokos, protège Nicétas, syncelle et chartulaire de l'orphanotropheion, [évêque] d'Iônopolis.*

Ici se pose la question de l'identification de l'orphelinat mentionné par l'inscription. En effet, l'adjectif μέγας n'est pas repris dans le texte ; il pourrait donc ne plus s'agir de l'orphelinat de la capitale, mais d'un orphelinat de la cité d'Iônopolis. Outre le fait qu'on ne possède aucune trace d'une éventuelle institution dans la cité paphlagonienne[277], on comprendrait mal le fait que l'évêque de la cité, en charge des institutions charitables de son diocèse, en soit également le chartulaire, c'est-à-dire le responsable de

---

273. *DOSeals* 4, 18.2, reproduit en annexe.

274. Sur Iônopolis (Paphlagonie), *TIB* 9, p. 219-221. Évêché suffragant de Gangra, Iônopolis (auj. Inebolu) est déjà siège épiscopal au concile de 325 ; il se maintient dans les notices épiscopales au moins jusqu'au XIIIe siècle : Notitia 1[229], 2[286], 3[328], 4[241], 7[293], 10[212], 12[220].

275. NESBITT, *Orphanotrophos*, p. 57-59.

276. *DOSeals* 4, 18.3a-b-c : les exemplaires *a* et *b* proviennent du même *boullotèrion* ; la pièce *c* est une copie du sceau précédemment évoqué (*DOSeals* 4, 18.2), mais de plus grand taille ; exemplaire *a* reproduit en annexe.

277. Il n'en est pas question dans la notice de la *TIB*, ce qui ne signifie pas pour autant qu'un orphelinat n'y existait pas. On imaginerait plus, pour cette petite ville de province, un seul et même établissement, accueillant indifféremment pauvres, orphelins, vieillards et malades.

l'administration des biens et propriétés de ces mêmes institutions. Ce problème est soulevé par un sceau que Konstantopoulos a daté des IXe-Xe siècles[278] : Θεοτόκε βοήθει Νικήτᾳ συγκέλλῳ καὶ χαρτουλαρίῳ τοῦ ὀρφανοτροφείου τοῦ Ἰωνοπόλεως / *Théotokos, protège Nicétas, syncelle et chartulaire de l'orphanotropheion d'Iônopolis.*

Une telle lecture laisserait supposer que Nicétas a eu la charge des finances et de l'administration de l'*orphanotropheion* d'Iônopolis. La datation proposée est d'autant plus erronée que le titre de syncelle n'est pas encore attribué, aux IXe-Xe siècles, à des personnages extérieurs à la capitale, et encore moins, si Nicétas était évêque, à des évêques avant le XIe siècle. La lecture de ce sceau doit donc être amendée et sa datation corrigée[279]. La solution se trouve bien dans les sceaux précédemment évoqués, et surtout dans l'inscription du sceau ZN 659 : le placement à la fin de τῷ Ἰωνοπόλεως au datif indique bien qu'il s'agit de l'évêque de la cité, le τῷ [ἐπισκόπῳ] étant placé sur le même plan que συγκέλλῳ καὶ χαρτουλαρίῳ. Si Nicétas avait voulu mettre en avant son rôle philanthropique dans sa cité, il aurait précisé qu'il était le directeur d'un orphelinat d'Iônopolis.

Au XIe siècle, probablement dans la seconde moitié du siècle, on a donc la trace d'un évêque de second rang qui accède au titre de syncelle, signe notable de la dévaluation de cette dignité après les années 1030. Avant sa promotion, et alors qu'il était déjà évêque, Nicétas fut nommé chartulaire sous l'autorité du directeur du Grand Orphelinat de Constantinople[280], puisque ce sont dans cet ordre décroissant qu'apparaissent ses fonctions sur ses sceaux les plus complets (ZN 657 et 659). En revanche, les sceaux ne précisent pas s'il était en charge des propriétés de l'*oikos* ou de l'*hosios* au sein de l'Orphelinat, c'est-à-dire des biens de l'orphelinat lui-même ou ceux de la léproserie attachée à l'institution[281]. La présence dans la capitale d'un évêque originaire de Paphlagonie pourrait être liée à la défaite de Mantzikert en 1071 face aux Turcs, qui permit à ces derniers de se lancer dans la conquête et l'occupation d'une grande partie de l'Asie Mineure. Si c'est le cas, on peut préciser la chronologie de la vie de Nicétas : il aurait trouvé refuge à Constantinople dans le dernier quart du XIe siècle et aurait accédé aux titres et fonctions de chartulaire et de syncelle. Cette hypothèse reste cependant invérifiable, les sceaux ne permettant pas d'être plus précis.

278. KONSTANTOPOULOS, *1917*, n° 159β ; PMBZ 5522 et PBE Niketas 83 ; dans les deux notices, Nicétas est présenté comme l'orphanotrophe d'Iônopolis.

279. Autre possibilité : un heureux hasard laisserait penser que deux Nicétas, chartulaires d'un orphanotrophe et tous deux liés à Iônopolis, auraient existé aux IXe-Xe siècles d'une part, au XIe siècle d'autre part. Une telle probabilité relèverait du simple miracle documentaire.

280. *Klètorologion* de Philothée, p. 123[23-27] : « À l'Orphanotrophe sont soumis quatre sortes de titres, à savoir : chartulaires de l'*oikos* ; chartulaires de l'*hosios* ; *arkarios* ; curateurs ».

281. Sur cette distinction, voir NESBITT, *Orphanotrophos*, p. 56-57 et la bibliographie citée.

La fin du sacerdoce : y a-t-il une vie après l'épiscopat ?

Bien que, selon Phôtios, on soit archevêque dans ce monde comme dans le monde à venir[282], l'évêque peut connaître des modifications dans sa carrière : l'abandon volontaire de la fonction sacerdotale pour poursuivre une autre carrière, dans l'Église ou dans la sphère laïque ; la contrainte de quitter le sacerdoce pour des raisons le plus souvent politiques. Dans tous les cas, les canons interdisent des vacances de siège trop longues, le concile de Chalcédoine fixant à trois mois la durée maximale de vacance d'un siège[283]. En 861, le concile de Constantinople rappelle qu'un évêque ne peut être nommé du vivant du titulaire, au cas où ce dernier serait en procès ou en attente de destitution, ce qui eut lieu notamment au lendemain du rétablissement des images : ce n'est qu'après la déposition de l'évêque que son successeur et remplaçant peut être nommé[284].

Accès au patriarcat, abandon volontaire et renonciation au sacerdoce

Le traité des transferts a montré quelques cas de métropolites devenus patriarches. Pourtant, il ne s'agit pas à proprement parler d'un transfert épiscopal tel que l'évoquent les canons, d'une éparchie à l'autre, même s'il y a une continuité certaine entre la fonction épiscopale et la charge patriarcale. Le cas de Germain de Cyzique, devenu patriarche en 715, est enregistré dans le traité des transferts car il s'agit d'un cas exceptionnel : « tous les patriarches antérieurs, depuis Anthime de Trébizonde [535-536] furent élus parmi le clergé et les moines ; le transfert [de Germain] constituait une sorte de nouveauté, qui provoqua peut-être la rédaction d'une formule adaptée à un rite différent de celui des promotions précédentes »[285].

Germain n'est pas le seul patriarche à être recruté dans le corps épiscopal. En 754, Constantin de Pergè-Sylaion est élevé au patriarcat « non par un suffrage de Dieu et des prêtres, mais par [la] propre malignité » de Constantin V selon la *Vie* d'Étienne le Jeune[286]. Sous le second iconoclasme, c'est Antoine de Sylaion, qui reçoit la dignité patriarcale[287]. Enfin, en 925, Étienne d'Amasée succède à Nicolas Mystikos[288].

---

282. Skylitzès, *Synopsis*, p. 174, citant les propos du patriarche Phôtios à Théodore Sandabarènos.

283. Concile de Chalcédoine, canon 25, *COD*, p. 149.

284. Synode Premier et Second, canon 16, *DGA*, p. 476.

285. Darrouzès, *Traité des transferts*, p. 199.

286. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 25, p. 120 ; *Traité des transferts*, n° 28, p. 178.

287. *Ibid.*, n° 31, p. 178.

288. *Ibid.*, n° 43, p. 180 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 221.

Le patriarcat de Germain fut important par l'opposition du patriarche aux décisions iconoclastes de Léon III[289]. En revanche, les trois autres métropolites devenus patriarches ne sont que des instruments au service de la politique impériale. Constantin de Sylaion, fidèle iconoclaste au patriarcat bien terne, fut nommé par Constantin V et déposé par lui en 766 pour avoir pris part à la conspiration du logothète Constantin Podopagouros, ce qui entraîna son exil puis sa décapitation[290]. Antoine-Constantin de Sylaion avait servi d'agent à Léon V pour tenter notamment de convertir Euthyme de Sardes à la cause iconoclaste[291] ; son patriarcat est tout aussi insignifiant que le fut celui de Constantin II au VIIIe siècle ; c'est en tout cas ce dont témoignent les sources[292]. Leur appartenance au camp iconoclaste a joué dans la *damnatio memoriae* qu'ils ont subie, tout comme la destruction des actes qu'ils ont pu émettre ou le passage sous silence de ceux-ci dans les sources iconodoules. Quant à Étienne, il est placé au patriarcat par Romain Lécapène en attendant que son fils Théophylacte ait atteint l'âge d'être consacré patriarche : Étienne, comme Tryphon après lui, n'est qu'un patriarche par intérim[293].

On peut donc s'interroger, à la lumière de ces quelques exemples, sur les bénéfices réels d'une élévation au patriarcat, à l'exception notable du prestige qu'elle apporte. On constate une continuité certaine tant dans l'exercice de la fonction que dans le rôle politique que joue le patriarche : l'évêque qui accepte le patriarcat des mains du βασιλεύς admet se placer pleinement sous son autorité, même si certains la contestèrent pour affirmer leur indépendance à l'égard du pouvoir impérial.

L'accès au patriarcat permet de poursuivre une carrière ecclésiastique ; dans quelques cas, des évêques abandonnent l'Église pour se consacrer à la vie monastique. Les exemples sont rares : pour la majorité des évêques, la carrière est ecclésiastique et la conversion au monachisme est le plus souvent la conséquence d'un contexte difficile, ainsi quand l'iconoclasme pousse des évêques à quitter leur charge[294]. Au VIe siècle, Théodore de Sykéôn avait popularisé l'image de l'évêque renonçant à sa fonction pour redevenir moine et se consacrer à Dieu ; il avait en réalité été chassé de son siège par la

---

289. LAMZA, *Patr. Germanos I*, p. 157-172.

290. Théophane, *Chronographie*, p. 438-439 et p. 441-442 ; Nicéphore, *Breviarium*, c. 83, p. 158 ; sur Constantin Podopagouros, PMBZ 3822 et PBE Konstantinos 6 ; ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert*, p. 192.

291. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 8, p. 31-33.

292. Les actes qui leur sont attribués sont peu nombreux : trois pour Constantin (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 345, n° 346 et *n° 346a), un pour Antoine Kassimatas (*ibid.*, n° 412).

293. Voir *supra*, p. 193-194.

294. MOULET, *Évêques et moines*, p. 60-61.

population[295]. Au début du IX[e] siècle, à proximité du monastère des Agaures, Antoine le Jeune décide d'abandonner la vie laïque pour se faire moine[296]. Il se place alors sous la direction spirituelle de l'ermite Jacques, ancien évêque d'Anchialos sous le patriarcat de Taraise et qui avait quitté son siège pour la vie érémitique. Jacques avait dû être contraint d'abandonner son siège pour avoir refusé d'adhérer à l'iconoclasme, mais la *Vie* d'Antoine n'en dit rien[297]. La même *Vie* évoque le cas de Paul de Plousias, qui aurait également souffert de la persécution iconoclaste et qui se serait retiré sur le mont Olympe, lieu de refuge des iconodoules[298]. À la fin du IX[e] siècle, on apprend que Georges, ancien diacre et *chartophylax* de Sainte-Sophie, métropolite de Nicomédie, avait quitté son siège pour se consacrer à la vie monastique ; Phôtios, qui lui écrit en 866-867, tente de le convaincre de ne pas agir ainsi mais de conserver sa fonction épiscopale[299].

Le X[e] siècle apporte deux exemples de renonciation par des évêques à leur siège. Nicéphore de Milet, après s'être occupé de son Église et de son troupeau, décida, peu après le règne de Jean Tzimiskès, de quitter Milet pour se faire moine au monastère Saint-Paul du Latros avant de partir fonder d'autres monastères[300]. À la même époque, plusieurs évêques auraient quitté leur trône pour se placer sous l'autorité d'Athanase de Lavra sur le mont Athos[301]. L'hagiographe ne dit rien de ces évêques, inventant probablement cet épisode pour glorifier son héros et montrer son aura et sa renommée.

L'exemple le plus frappant, au tournant des X[e] et XI[e] siècles, est celui de cet évêque originaire d'Italie du Sud qui décida de quitter l'épiscopat après avoir accidentellement tué son neveu. Avant de rejoindre Syméon le Nouveau Théologien, auprès de qui il devint moine, cet évêque s'était rendu à Rome auprès du pape puis à Constantinople auprès du patriarche pour déposer sa charge, avant d'intégrer le monastère de Saint-Mamas[302].

La vie pastorale ne constituerait-elle alors qu'une étape vers l'ascèse monastique ? Trop peu d'exemples nous sont donnés par les sources pour les conversions d'évêques au monachisme, alors même que le passage au

---

295. *Ibid.*, p. 46, avec bibliographie antérieure.

296. *Vie* d'Antoine le Jeune, c. 28, p. 207 ; Antoine avait été nommé par Michel II *ek prosopou* du thème des Cibyrrhéotes (PMBZ 534 et PBE Antonios 12).

297. Jacques apparaît également dans la *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 65, p. 193 (PMBZ 2630 et PBE Iakobos 5).

298. *Vie* d'Antoine le Jeune, c. 41-43, p. 215-216. Comme Jacques d'Anchialos, Paul apparaît dans la *Vie* de Pierre d'Atroa (c. 68, p. 197-199), ainsi que dans la *Vie* de Nicétas de Mèdikion (c. 48, p. XXVII) et dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 518, 521 et 524. Sur Paul : PMBZ 5853 (pas de mention de la *Vie* d'Antoine le Jeune) et PBE Paulos 27.

299. Phôtios, *Lettres*, n° 24, I, p. 75 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 490 [549].

300. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 14, p. 146 ; LEMERLE, *Humanisme*, p. 243-246.

301. *Vie* A d'Athanase l'Athonite, c. 157, p. 74[18-21] ; *Vie* B, c. 43, p. 176[17]-177[20].

302. Affaire analysée dans MOULET, *Évêques et moines*, p. 61-63.

monastère semble être une étape pour l'accès à la carrière épiscopale[303]. On ne peut donc généraliser une pratique attestée par quelques cas seulement : c'est d'abord le contexte qui entraîne une réorientation de la carrière.

Quelques évêques, enfin, quittèrent l'institution ecclésiastique pour se tourner vers la sphère laïque. Nous avons vu le cas de Markellinos, métropolite de Gangra qui serait devenu curateur des domaines impériaux sous Constantin V. La carrière professorale fut aussi attrayante pour plusieurs évêques. Au IXe siècle, Ignace le Diacre, après avoir été métropolite de Nicée et après un séjour forcé sur le mont Olympe, devint *grammatikos* à Constantinople. Quelques années après, c'est Léon de Thessalonique qui redevint professeur dans la capitale avant d'être placé à la Magnaure par Bardas[304]. Alexandre de Nicée, déposé par le synode, devint professeur de rhétorique après 945 par la volonté de Constantin VII[305]. Ces différents personnages semblent être passés sans difficulté de l'éducation des fidèles à l'enseignement : possédant une solide connaissance de l'écriture, ils purent chacun mettre à profit leur expérience passée pour enseigner. Pour le pouvoir impérial comme pour l'institution ecclésiastique, c'était là un moyen de conserver auprès d'eux ces personnages hautement qualifiés sans pour autant perdre totalement le bénéfice de leur savoir. Dès lors, le choix d'une carrière d'enseignant ne fut pas toujours parfaitement consenti, mais plus souvent imposé par les autorités.

Purges, dépositions et démissions forcées

La plupart des canons évoquent la déposition comme la peine la plus importante pour les clercs de tous rangs. Les raisons des dépositions se résument donc à avoir contrevenu aux canons, qu'il s'agisse de la tenue d'un cabaret[306] ou d'une absence prolongée et injustifiée de son diocèse[307].

La procédure de déposition, connue surtout par les canons des conciles locaux des premiers siècles, implique que la décision soit le fruit de la réflexion de plusieurs évêques et métropolites réunis en synode[308]. La déposition n'est pourtant pas permanente puisqu'il existe des possibilités d'être rétabli sur son siège épiscopal, par exemple lorsqu'un patriarche juge infondée la déposition d'un évêque par son prédécesseur, ou encore quand la déposition est abusive. C'est ce qu'envisage au Ve siècle le concile de

303. *Ibid.*, p. 41-49, et *supra*, p. 228-230.

304. Lemerle, *Humanisme*, p. 158-160.

305. Pratsch, *Alexandros von Nikaia*, p. 271-277.

306. Concile in Trullo, canon 9, *COD*, p. 237.

307. Synode Premier et Second, canon 16, *DGA*, p. 476-478.

308. Hajjar, *Synode permanent*, p. 92-93.

Chalcédoine, qui considère par ailleurs qu'un évêque déposé ne peut être rangé au rang des prêtres, ce qui constitue un sacrilège pour le concile : la perte du sacerdoce épiscopal implique la perte pleine et entière de la charge épiscopale[309]. On ignore en revanche si ces hommes deviennent pour autant des laïcs, ce qui devrait être le cas si le sacerdoce leur est enlevé. Si certains évêques sont démis de leur siège, ils ne perdent pas pour autant leur titre, comme c'est le cas d'Euthyme de Sardes[310].

Purger l'institution de l'hérésie ou réintégrer les ennemis d'hier ?

Les événements liés aux politiques iconoclastes des empereurs ont entraîné de profonds bouleversements dans le personnel épiscopal. Plusieurs « purges » eurent ainsi lieu : dans les années 750[311], lors du concile de 787, en 814-815 et en 843. Pourtant, ces différentes purges n'ont pas été systématiques, bien au contraire : les rétractations prononcées par des métropolites iconoclastes à Nicée II montrent qu'une partie de l'épiscopat avait accepté de renier l'iconoclasme pour rester en poste ; la politique d'apaisement menée par le patriarche Taraise y avait contribué.

Parmi les évêques présents en 787, plusieurs avaient participé au concile iconoclaste de 754 ; pour participer aux sessions du concile de Nicée, ils avaient dû abjurer leur foi iconoclaste, anathématiser le concile de Hiéreia et ses définitions[312]. L'une de ces figures dominantes était Grégoire de Néocésarée du Pont[313], l'un des hommes les plus importants du concile de 754 comme le mentionnent les actes de 787[314], et qui fut accepté par les Pères de Nicée II lors de la troisième session[315]. Ce n'est donc pas un hasard s'il est choisi pour lire la définition du concile iconoclaste[316], afin de rendre celle-ci définitivement caduque.

À chaque changement de politique, les têtes tombaient ; mais on connaît moins le nom de ceux qui furent victimes du pouvoir iconoclaste. En 815,

---

309. Concile de Chalcédoine, canon 29, *DGA*, p. 93-94 ; HAJJAR, *Synode permanent*, p. 168-171.

310. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 25-27 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 371a et 377b.

311. À l'exception de quelques exemples fournis par l'hagiographie (comme la nomination de l'évêque de Gotthie, favorable à Constantin V, à la métropole d'Héraclée de Thrace : *Vie* de Jean de Gotthie, c. 2, p. 79), on connaît mal, faute de sources, les étapes du remplacement de la hiérarchie épiscopale dans les années 740-760.

312. M.-F. AUZÉPY, « L'iconodoulie : défense de l'image ou de la dévotion à l'image », dans *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, éd. F. BOESPFLUG, N. LOSSKY, Paris, 1987, p. 157-165, ici p. 159 ; onze prélats (10 métropolites et 1 archevêque) se rétractèrent lors du concile.

313. PMBZ 2405 (2444) et PBE Gregorios 38.

314. Concile de Nicée, MANSI XII, col. 1118B.

315. *Ibid.*, col. 1114A.

316. SAHAS, *Icon and Logos*, spéc. p. 36-44.

alors même que l'ambiance est au retour à l'iconoclasme, le patriarche Nicéphore, peu avant d'être destitué par Léon V, dépose une partie des évêques et clercs iconoclastes qui s'opposaient à lui[317] ; parmi eux se trouvait Antoine de Sylaion, futur patriarche, anathématisé par Nicéphore[318].

En 843, le problème se pose à nouveau, mais de façon plus épineuse : faut-il purger l'institution de tous les évêques passés à l'iconoclasme – ce qui impliquerait une absence quasi totale des évêques dans l'Empire et donc le besoin urgent de les remplacer – ou faut-il faire preuve d'une certaine tolérance, comme cela avait été le cas en 787, quitte à se mettre à dos une partie des iconodoules les plus farouches ? Le débat fit rage entre partisans de la clémence, dont le nouveau patriarche Méthode, et rigoristes patentés, menés par les Stoudites[319]. La purge menée par le patriarche ne fut sans doute pas aussi vive que cela a pu être écrit[320]. En réalité, une rigueur relative fut appliquée selon le « degré » d'iconoclasme des évêques : « les hérétiques qui refusaient de se repentir furent bien entendu excommuniés et déposés ; ceux qui s'étaient repentis sous Tarasios pour retomber dans l'erreur en 815 furent condamnés de même comme parjures et relaps, mais cette catégorie ne devait pas représenter grand monde, et on soupçonne qu'elle sert de bouc émissaire. Le gros des cas litigieux se composait des clercs tombés dans l'hérésie ou ordonnés après 815, et Méthode essaya de tenir un juste milieu en les réintégrant après une longue période de probation, et avec une sorte de déclassement pour certains ; on voit que la purge fut très relative »[321].

On ne connaît pas de noms de repentis de 787 qui se convertirent à nouveau à l'iconoclasme en 815 ; cela impliquerait qu'ils aient, en 843, près de quatre-vingt-dix ans si, déjà en poste en 787, ils avaient une trentaine d'années lors de l'accès à l'épiscopat[322]. En revanche, les évêques en poste au début du IXe siècle furent plus nombreux. Parmi eux, il faut distinguer ceux qui avaient été ordonnés entre 787 et 815 et ceux qui le furent après cette date. Leur importance numérique s'explique par le fait que la génération des métropolites de Nicée II s'était progressivement éteinte, trente ans après le

---

317. *Vie* de Nicéphore patr. CP, c. 65, p. 195-196 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 400.

318. *Ibid.*, *n° 393 (voir critique) ; l'authenticité douteuse de cette décision tient à la source comme au contexte dans lequel elle fut rendue.

319. DARROUZÈS, *Méthode*. Le conflit entre le patriarcat et les Stoudites avait déjà connu des précédents au début du IXe siècle ; en 809, le patriarche Nicéphore avait déposé Joseph, métropolite de Thessalonique et frère de Théodore Stoudite, pour avoir célébré la liturgie à Stoudios (Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 48, p. 130 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 381) ; c'est dans le contexte du schisme moechien qu'a lieu cette condamnation ; voir ALEXANDER, *Patr. Nicephorus*, p. 92 ; DELOUIS, *Stoudios*, p. 285-304.

320. AFINOGENOV, *Great purge*.

321. DÉROCHE, *Chrétientés d'Orient*, p. 218.

322. À l'époque iconoclaste, face aux besoins en personnel ecclésiastique que nécessitaient les changements de politique, la règle des 30 ans pour accéder à la prêtrise n'était peut-être pas systématiquement respectée.

concile. Parmi les Pères de 787, nombreux étaient ceux à avoir cédé à l'iconoclasme par opportunisme ; ils étaient en tout cas tous iconoclastes, même si un nombre limité d'entre eux est obligé d'abjurer.

Beaucoup furent ensuite ordonnés par Taraise et Nicéphore, qui voyaient là des soutiens potentiels, sans pour autant présager du retour de l'iconoclasme en 815. Parmi ces évêques, Ignace, devenu métropolite iconoclaste de Nicée, avait été ordonné clerc par Taraise avant d'être le *skeuophylax* de Nicéphore. Relégué dans un monastère en 843, son parcours est comparable à celui de son homonyme d'Héraclée dont on conserve l'inscription funéraire[323].

Les dépositions furent massives mais ne concernèrent sans doute pas les quelques milliers de personnes qu'évoque la *Vie* du patriarche Méthode, chiffre qui fut récemment repris[324]. L'hypothèse avancée par J. Gouillard, selon laquelle l'épuration concerna « deux à trois mille clercs »[325], semble plus vraisemblable au regard de l'importance numérique du clergé dans tout l'Empire[326]. Cette bataille de chiffres repose sur des sources qui ne mentionnent nulle part des informations quantitatives qui nous permettraient d'apprécier au mieux la purge menée par Méthode. La seule idée qui ressort des sources est que cette épuration fut importante mais incomplète : le patriarche ne pouvait déposer tout le clergé – prêtres et diacres, surtout dans les provinces les plus reculées de l'Empire, n'avaient peut-être pas adhéré à l'iconoclasme mais avaient simplement continué à officier sans tenir compte des politiques impériales – car alors se poserait l'épineux problème de son remplacement.

Cela n'empêcha pas des dépositions massives. Dans les quelques semaines qui suivirent le Dimanche de l'Orthodoxie, Méthode, influencé par Iôannikios, procéda à la déposition d'une partie du clergé iconoclaste[327]. Cette déposition était perpétuelle, puisque les iconoclastes sont des hérétiques[328] : aucun des membres du clergé qui a été déposé ne pourra retrouver sa place dans l'Église et accéder à nouveau au sacerdoce. Seuls furent épargnés ceux qui, iconodoules ordonnés par Taraise et Nicéphore, étaient passés à l'hérésie en 815 et décidèrent de l'abjurer en 843.

Massive, la purge n'avait donc pas été systématique, mais elle fut marquée par quelques exemples symboliques. Léon le Mathématicien, métropolite de Thessalonique à la brillante carrière, fut déposé en vertu de la

---

323. *Inscriptions de Thrace Orientale*, n° 68 et pl. 105a ; voir *infra*, p. 428.

324. *Vie* de Méthode patr. CP, c. 18, col. 1260D-1261A ; AFINOGENOV, *Great purge*, p. 80-81.

325. GOUILLARD, *Synodikon*, p. 127 et n. 73.

326. DARROUZÈS, *Méthode*, p. 16, n. 4.

327. *Vie* de Iôannikios par Sabas, c. 47-48, p. 373AB et 376A ; *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 500D-501A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 422.

328. *Ibid.*, n° 436 (§ 1.).

décision générale du patriarche[329]. Son « reclassement » ne se fit pas au monastère mais à l'école de Bardas dont il devint le directeur.

La politique d'économie du patriarche Méthode, soutenu par Théodora comme Irène l'avait fait avec Taraise en 787, entraîna de vifs conflits au sein d'un camp iconodoule particulièrement divisé. En 845-846, après la purge du camp iconoclaste, Méthode s'attaqua au camp iconodoule dont certains membres avaient critiqué la façon dont il pourvoyait aux sièges épiscopaux[330]. Parmi ces nominations contestées, celle de Théophane Graptos au siège de Nicée peu après le rétablissement du culte des images posa problème[331]. Si Méthode garantissait l'orthodoxie de son candidat, les autres métropolites prétendaient ne pas le connaître suffisamment pour lui confier un siège d'une telle importance ; c'est en évoquant la révélation divine reçue lors d'une prière que Méthode put faire valoir son choix[332].

Amitiés et inimitiés personnelles : les « affaires » Grégoire Asbestas et Michel de Chalcédoine

La proximité au pouvoir était l'une des garanties de la poursuite d'une carrière plus ou moins sereine au sein de l'Église. À cela s'ajoutent les liens d'amitié qui unissent un patriarche et des évêques, si bien que la destitution d'un patriarche entraîne celle de ses partisans. Dans la seconde moitié du IXe siècle, l'« affaire » Grégoire Asbestas allait révéler, pendant quelques années, le conflit entre ignatiens et phôtiens[333].

Sicilien natif de Syracuse[334], Grégoire Asbestas devient archevêque de sa ville d'origine[335] ; présent à Constantinople en 843, il est pressenti pour succéder à Méthode, son compatriote et proche qui l'avait sans doute nommé en Sicile pour y restaurer le culte des images[336]. Théodora choisit finalement de nommer, probablement sans en référer au synode, le moine Ignace, fils de Michel Ier. C'est en 847 que le conflit éclate entre Grégoire et

329. Théophane Continué, IV, 26, p. 185 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 423.

330. *Vie* de Méthode patr. CP, c. 16, col. 1257D = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 433.

331. *Vie* de Michel le Syncelle, c. 29, p. 108-110 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 422b ; voir C. SODE, *Jerusalem-Konstantinopel-Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptos*, Stuttgart, 2001 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 4), p. 245-246.

332. KAPLAN, *Évêque*, p. 187-188 ; voir *supra*, p. 233-234.

333. HAJJAR, *Synode permanent*, p. 128-129.

334. Sur Grégoire, PMBZ 2480 et PBE Gregorios 26 ; V. GRUMEL, « Le schisme de Grégoire de Syracuse », *ÉO* 39, 1940-1942, p. 257-267 ; DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 340-347.

335. On conserve son sceau d'archevêque de Syracuse : L 887.

336. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 341 et n. 127. Le lien entre les deux hommes invite à rejeter toute déposition par le patriarche de l'archevêque : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, **n° 441.

Ignace, accusé par l'archevêque de bafouer la mémoire de son prédécesseur[337]. Passé progressivement dans le camp du *prôtoasèkrètis* Phôtios dont, aux dires de l'hagiographe d'Ignace, Grégoire serait le maître à penser, celui-ci est déposé à la fin de 847 ou au début de 848 par le patriarche[338], ainsi que deux de ses partisans, Pierre de Sylaion[339] et Eulampios d'Apamée[340]. Dans les années qui suivent, d'autres soutiens de Grégoire sont écartés[341] : Zacharie de Taormina, dont la propagande ignatienne prétend qu'il avait été ordonné de façon non canonique par Grégoire[342], et Théophile d'Amorion[343]. Ayant fait appel à deux reprises à Rome, Grégoire obtient le soutien pontifical ; puisqu'un appel a été interjeté, Grégoire n'est pas déposé mais simplement suspendu en attendant le verdict romain[344]. Interviennent alors la déposition d'Ignace et la promotion du *prôtoasèkrètis* Phôtios en 858 : les partisans de Grégoire sont rapidement réhabilités. En 860, ce sont même Théophile d'Amorion et Zacharie de Taormina qui sont envoyés auprès du pape Nicolas Ier pour lui porter la lettre d'avènement du nouveau patriarche[345]. Au concile phôtien de 861, les dépositions sont définitivement cassées et c'est au tour d'Ignace d'être déposé et anathématisé[346].

La polémique ne s'arrête pas là : au synode romain de 861, Grégoire est privé de toute charge ecclésiastique pour avoir consacré Phôtios en l'élevant, en quelques jours à peine, du rang de laïc à celui de prêtre[347], ce que condamnent les canons[348] : « la papauté voit en Grégoire le véritable chef du

---

337. L'épisode est rapporté par Nicétas David Paphlagôn (*Vie* d'Ignace patr. CP, col 512, trad. et comm. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 342 et suiv.). Sur le conflit, P. KARLIN-HAYTER, « Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios », dans *Iconoclasm*, p. 141-145.

338. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 445. Dans une lettre au pape Léon IV datée de 852-853, Ignace rappelle la déposition de ces évêques quelques années auparavant, en demandant au pontife romain de souscrire à cette décision. Les évêques déposés avaient en effet porté plainte auprès du pape, qui avait alors demandé à Ignace des explications (*ibid.*, n° 447) ; en 855, une nouvelle lettre, porteuse de la même demande, est renvoyée au pape (*ibid.*, n° 448).

339. PMBZ 6089 et PBE Petros 33 ; on a pu le confondre avec son homonyme, ancien évêque de Milet déposé par Méthode (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 438) et promu métropolite de Sardes (PMBZ 6088 et PBE Petros 74 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 457) ; il semblerait qu'il s'agisse bien de deux personnages différents. Sur Pierre de Milet, voir ci-dessous.

340. PMBZ 1672 et PBE Eulampios 1.

341. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 454.

342. PMBZ 8629 et PBE Zacharias 21 (peut-être le même que Zacharias 6).

343. PMBZ 8228 et PBE Theophilos 24.

344. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 343.

345. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 477 [464].

346. *Ibid.*, n° 469 [466].

347. MANSI XVI, col. 108 ; DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 344-345.

348. Notamment le canon 17 du concile de 861.

"parti" [...] qui a choisi et installé Phôtios au patriarcat, tient en main la situation et suscite le "scandale" dans l'Église »[349].

Dans les années qui suivent, Grégoire continue de soutenir Phôtios, même une fois celui-ci déposé du patriarcat en 867, sans pour autant intervenir à nouveau dans les polémiques. C'est en revenant au patriarcat en 877 que Phôtios nomme Grégoire à la métropole de Nicée. Mort au début de 880, ce dernier n'aura pu profiter longtemps de sa métropole.

Cette affaire est sans doute la plus révélatrice du conflit qui opposa Ignace et Phôtios. N'ayant pas de prise sur le *prôtoasèkrètis*, Ignace se contenta d'agir contre ses partisans et ses soutiens.

Dans le contexte de ce conflit, on constate que les dépositions ne sont pas perpétuelles[350] : l'ensemble des sièges épiscopaux est attribué, pour les plus importants du moins, par un jeu de chaises musicales. En effet, au milieu de cette affaire viennent se glisser encore bien d'autres dépositions. En 859, Phôtios place ses pions en éliminant ceux d'Ignace[351] : Antoine est chassé de son siège de Cyzique[352] et Métrophane de celui de Smyrne[353]. Durant leur second patriarcat, les deux hommes procèdent à des dépositions plus massives, mais dont on ignore l'étendue[354]. Phôtios, qui eut le dernier mot, put replacer les siens à l'occasion de son second patriarcat sans que les partisans d'Ignace parviennent à revenir sur le devant de la scène ecclésiastique[355]. À nouveau, les dépositions n'étaient pas perpétuelles.

Dans les années 960, Nicéphore Phocas, dans une vaine tentative pour imposer son pouvoir à l'autorité ecclésiastique, avait mis la main sur les élections épiscopales. Ainsi que l'a noté Skylitzès, une petite partie du clergé avait souscrit aux décisions impériales[356]. Parmi ces opposants figurait probablement Michel, métropolite de Chalcédoine. Michel était déjà en poste au début des années 930 quand Luc le Stylite, désireux de mener son ascèse à Chalcédoine, était allé demander l'autorisation au métropolite de monter sur une colonne[357]. L'hagiographe de Luc fait l'éloge de Michel, tout en précisant que, « à cause du bouleversement survenu par la suite dans les églises, [il] abandonna de plein gré son propre siège pour le laisser à ceux

349. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 345.

350. Elles le sont théoriquement, mais ceux qui les ont prononcées sont eux-mêmes déposés ; elles perdent donc leur caractère perpétuel.

351. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 462 [460].

352. PMBZ 566 et PBE Antonios 40.

353. PMBZ 4986 et PBE Metrophanes 1.

354. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 537 [507] pour Ignace, et n° 564 [533] pour Phôtios.

355. *Ibid.*, n° 577 [547].

356. Skylitzès, *Synopsis*, p. 274.

357. *Vie* de Luc le Stylite, c. 11, p. 206 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 52.

qui le voulaient »[358]. Selon l'analyse de la *Vie* par F. Vanderstuyf, il s'agit bien là du trouble que connut l'Église dans les années 960[359] : Michel se serait opposé à la politique impériale et aurait donc été contraint de démissionner pour ne pas cautionner ce changement. Par ailleurs, Nicéphore avait prévu de célébrer les soldats morts sur le champ de bataille en les considérant comme des martyrs, pressant « le patriarche et les évêques de se rallier à son opinion »[360]. Une grande partie de l'élite de la capitale contesta cette mesure[361] ; peut-être Michel, déjà opposé à l'empereur pour ses incursions en matière d'ecclésiologie, faisait-il partie des récalcitrants à la décision impériale, mais l'on n'en sait rien. On peut douter du volontarisme de Michel : l'hagiographe précise qu'il démissionna de son siège, mais n'aurait-il pas plutôt été démis par l'empereur ? C'est probable pour le titulaire du neuvième siège de l'Église. Quant aux repreneurs de siège dénoncés par l'hagiographe, il s'agirait des partisans de Nicéphore, qui distribua à ses fidèles les hauts sièges de l'Église[362].

Dans un contexte différent, l'exemple de Michel est proche de celui de nombreux évêques restés iconodoules quand l'iconoclasme fut proclamé, tel Jacques d'Anchialos, qui avait quitté son siège pour la vie monastique. Dans les deux cas, les sources précisent que ces hommes avaient volontairement mis fin à leur fonction ; dans les deux cas, on pourra en douter.

Exils et emprisonnement : Étienne de Sougdaïa et Théodore Sandabarènos

L'exil et l'emprisonnement étaient souvent liés, le second étant la conséquence directe du premier. Pourtant, l'emprisonnement d'un évêque est condamné par le concile phôtien de 879-880 : toute atteinte d'un laïc à un évêque, frappé ou emprisonné, est passible de l'anathème[363]. Faut-il voir là une réaction au second patriarcat d'Ignace pendant lequel furent déposés les

358. *Vie* de Luc le Stylite, c. 11, p. 206[22-24] : « ὃς διὰ τὴν μετέπειτα προσγενομένην ἀκαταστασίαν ταῖς ἐκκλησίαις ἑκουσίως τοῦ οἰκείου θρόνου ὑποχωρεῖ καὶ τοῖς βουλομένοις τοῦτον παραχωρεῖ. »

359. VANDERSTUYF, *Luc le Stylite*, p. 217, n. 26.1.

360. Skylitzès, *Synopsis*, p. 274-275 (trad. p. 230-231). Sur les honneurs rendus aux morts sur le champ de bataille, voir B. CASEAU, J.-C. CHEYNET, « La communion du soldat et les rites religieux sur le champ de bataille », dans *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, éd. B. CASEAU, J.-C. CHEYNET, V. DÉROCHE, Paris, 2006 (Monographies 23), p. 101-119, ici p. 117-118.

361. G. DAGRON, « Byzance et le modèle islamique au Xe siècle. À propos des *Constitutions Tactiques* de l'empereur Léon VI », dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1983, p. 219-242, ici p. 231.

362. On ne trouve cependant aucune trace dans les sources de telles nominations.

363. Concile phôtien (879-880), canon 3, *DGA*, p. 486.

partisans de Phôtios ? C'est probable, mais le fait que l'anathème pèse ici sur les laïcs implique également l'intervention impériale en la matière.

En 815, les exils d'évêques iconodoules furent particulièrement nombreux : tous les évêques dont on possède la *Vie* en furent victimes. Ils ne furent cependant pas les premiers à être exilés et emprisonnés pour iconodoulie. Ce fut déjà le cas d'Étienne de Sougdaïa au VIIIe siècle ; cependant, la reconstitution précise des événements et l'identification des personnages dans le récit de son emprisonnement sont problématiques.

La *Vie* d'Étienne rapporte brièvement sa confession : sous le règne de Léon III, celui-ci fait subir à ses opposants les pires condamnations (emprisonnements, châtiments, exil). Lors d'une attaque, Étienne est fait prisonnier à Sougdaïa et est amené dans la capitale pour y être interrogé par l'empereur. À Constantinople, il subit la confession de sa foi, tout en échangeant des réflexions avec l'empereur sur les images, le saint avançant que l'honneur rendu à l'image remonte au prototype. Étienne fut ensuite mis à terre, frappé, lapidé, puis jeté en prison[364]. C'est finalement par l'intervention d'une femme nommée Irène qu'Étienne fut libéré et put retourner dans sa cité[365].

L'hagiographe d'Étienne ne dit rien de cette femme, contrairement aux deux autres *Vies*. La *Vie* slavonne attribue la libération d'Étienne à Théodora, femme de Constantin V, et non à une femme nommée Irène[366]. Par la suite, parmi les miracles opérés par Étienne figure la conversion du prince russe Bravlin de Novgorod[367] – ce qui supposerait l'authenticité d'invasions russes en Crimée dans la seconde moitié du VIIIe siècle, fait qui n'est pas avéré[368]. La *Vie* arménienne d'Étienne, dont le prototype grec pourrait remonter au règne de Constantin V[369], mentionne bien ces invasions[370]. Surtout, cette *Vie* confirme le fait qu'il s'agit bien d'une femme prénommée Irène, princesse khazare, qui aurait libéré le saint, ou plus exactement sur l'intervention de qui, auprès de Constantin V dont elle fut la femme, Étienne aurait été relâché[371]. Si l'on considère qu'il s'agit bien de cette princesse khazare qui

---

364. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 3, p. 78.

365. *Ibid.*, c. 4, p. 78-79.

366. *Vie* slavonne d'Étienne de Sougdaïa, c. 28, p. 157 ; sur l'identification de cette femme, et notamment sur son nom, IVANOV, *Stefan of Surozh*, p. 111.

367. *Vie* slavonne d'Étienne de Sougdaïa, c. 31, p. 159-163. Sur Bravlin, PMBZ 1040 (abs. PBE).

368. DA COSTA-LOUILLET, *Invasions russes*, p. 243.

369. BOZOYAN, *Étienne de Sougdaia*, p. 92.

370. *Vie* arménienne d'Étienne, p. 105-107.

371. *Ibid.*, p. 101.

épousa Constantin en 732-733 et mourut après 751[372], alors la libération d'Étienne eut lieu entre ces deux dates.

Aucune des *Vies* du saint ne précise son lieu d'emprisonnement ; on sait simplement qu'en arrivant dans sa geôle, Étienne, selon sa *Vie* arménienne, « y trouva de nombreux saints pères détenus pour la vraie foi et pour ne pas avoir obéi aux ordres de l'empereur, à certains on avait coupé le nez, à d'autres on avait crevé les yeux, à d'autres on avait coupé les mains, à d'autres on avait coupé les nerfs »[373]. Seule indication, cette prison se trouverait dans la capitale, puisque lors de sa libération, Étienne fut directement renvoyé à Sougdaïa par des navires impériaux[374]. Si des monastères servirent de prisons[375], il semblerait ici qu'il s'agisse d'une prison du complexe palatial de la capitale.

À la fin du IXe siècle, dans la tourmente que connaît l'Église, le phôtien Théodore Sandabarènos est victime de son soutien au patriarche et surtout de son opposition à Léon VI[376]. Au début des années 880, sous le second patriarcat de Phôtios, celui-ci a peut-être érigé le siège d'Euchaïta en métropole en faveur de Théodore[377]. Avant d'être promu, celui-ci avait été moine au monastère de Stoudios, dont il était devenu brièvement l'higoumène après la déposition de Nicolas[378]. Proche de Basile Ier, Théodore fait partie des conseillers de l'empereur à qui celui-ci accordait sa confiance. Léon, de son côté, voyait en Théodore « un trompeur et un charlatan qui détournait l'empereur de penser ce qu'il fallait et l'entraînait vers ce qu'il ne fallait pas »[379]. D'après Skylitzès, c'est par la ruse et la tromperie du métropolite que Léon est accusé par son père l'empereur d'avoir fomenté un complot contre lui, ce qui entraîne son emprisonnement durant trois ans[380]. Parvenu au pouvoir, un mois à peine après sa libération, Léon VI entend bien

372. Sur Irène, PMBZ 1437 et PBE Eirene 3 (pas de mention de la *Vie* d'Étienne) ; ŠEVČENKO, *Hagiography*, p. 114.

373. *Vie* arménienne d'Étienne de Sougdaïa, p. 99 (trad. p. 98).

374. *Ibid.*, p. 101.

375. On connaît plusieurs exemples, déjà cités, d'évêques contraints à la démission et relégués dans des monastères ; ce ne sont pas à proprement parler des emprisonnements, mais plutôt des réclusions qui peuvent s'en approcher.

376. Sur Théodore, déjà évoqué : PMBZ 7729 et PBE Theodoros 174.

377. *Vie* d'Ignace patr. CP, col.572D-573A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 558 [527] ; KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, p. 40-45 ; idée remise en cause dans DARROUZÈS, *Remarques*, p. 215-221.

378. Lors de son higouménat, Théodore est le correspondant de Phôtios (*Lettres*, n° 65, 142, 143, 203 et 205, I, p. 109-111, p. 195-197, II, p. 102-103 et 104-106). Son état de moine est attesté dans Skylitzès, *Synopsis*, p. 168 et p. 173, et dans les illustrations de la *Chronique* : Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 104^v^ (TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 234-235).

379. Skylitzès, *Synopsis*, p 173 (trad. p. 140).

380. *Ibid.*, p. 168-170 ; sur l'emprisonnement de Léon (883-886), TOUGHER, *Leo VI*, p. 57-59.

se venger de Théodore. Après avoir contraint le patriarche Phôtios à la démission[381], l'empereur fait rechercher à Euchaïta le métropolite[382].

Le procès de Phôtios et Théodore, instruit par des proches de l'empereur, s'ouvre alors au palais de Pégè[383]. Théodore fut accusé d'avoir fomenté un complot contre Léon afin que Basile ne cède pas le pouvoir à son fils, mais à l'un des proches de Phôtios et/ou de Théodore. Le stratèlate André, qui menait l'instruction du procès, chercha à monter l'un contre l'autre le patriarche et son métropolite, sans néanmoins y parvenir. Convaincu d'être condamné, Théodore fait une dernière requête au patriarche : celle d'être déposé de sa charge épiscopale afin d'être châtié comme un criminel[384] ; cela suppose que la justice civile ne peut théoriquement condamner un clerc. Pourtant, puisqu'il s'agit ici d'une accusation de trahison, la déposition n'est pas nécessaire, d'autant que Phôtios rappelle que la déposition sacerdotale ne servirait à rien, puisque Théodore est « archevêque et dans ce monde et dans le monde à venir »[385] : évêque un jour, évêque toujours. L'empereur échouant à trouver une accusation valable pour condamner l'ancien patriarche, ce fut contre Théodore que, selon Skylitzès, se déchargea la colère du jeune Léon : celui-ci « dépêcha des émissaires pour faire fouetter sans pitié Sandabarènos, qu'il exila à Athènes. Il envoya tout de suite après lui quelqu'un pour l'aveugler, puis le fit déporter en Orient »[386], sans doute dans un monastère où il fut enfermé.

Ce n'est que plusieurs années après que Théodore fut rappelé à Constantinople[387] ; on ignore si le revirement de Léon à l'égard de Théodore est le signe de la générosité de l'empereur ou de ses regrets à l'égard du métropolite[388].

---

381. *Vie* d'Euthyme patr. CP, p. 11[20] = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 589 [536].

382. Skylitzès, *Synopsis*, p. 171.

383. TOUGHER, *Leo VI*, p. 74-76. Parmi les proches de l'empereur à avoir instruit le procès, le stratèlate André avait été chargé par Léon de rapatrier le corps de Michel III depuis Chrysopolis pour qu'il y soit inhumé dans la capitale (*ibid.*, p. 62). Sur le palais de Pégè, R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, 2e éd., Paris, 1964 (AOC 4A), p. 142.

384. Théophane Continué, VI, 5, p. 354-356 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 173-174.

385. *Ibid.* (trad. p. 146) ; TOUGHER, *Leo VI*, p. 75.

386. Skylitzès, *Synopsis*, p. 174 (trad. p. 146). Avant d'être envoyé à Athènes, Théodore fut enfermé au monastère de Stoudios ; à la suite des protestations de l'higoumène Anatole auprès de l'empereur, celui-ci fit transférer Théodore du monastère de Saint-Dalmatos (JANIN, *Églises et monastères*, p. 82-84 ; le monastère servit à plusieurs reprises de prison, mais Janin ne mentionne pas l'emprisonnement de Théodore) à Athènes où il fut aveuglé sur ordre de Zaoutzès (*Vie* d'Euthyme patr. CP, p. 9[6-14]) ; voir KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, p. 160-161.

387. L'empereur lui assigna alors une rente sur la Néa : Skylitzès, *Synopsis*, p. 174 ; Georges le Moine Continué, p. 852[1].

388. Sandabarènos survécut à Léon, puisqu'il mourut après le décès de l'empereur en 912.

Dépositions synodales et dépositions perpétuelles

Face à tant de dépositions où les relations sociales et le contexte jouent un rôle décisif, beaucoup de cas sont traités devant le synode, sans qu'entrent en compte des considérations personnelles. Cas les plus normaux et donc les moins bien connus par nos sources, ils montrent le bon fonctionnement de l'instance judiciaire qu'est aussi l'Église[389].

Dans les années 880-886, dans une lettre écrite à Théophane de Césarée[390], le patriarche Phôtios évoque le cas de l'évêque Xyraphios de Dasmendos[391]. Celui-ci aurait commis un délit dont la lettre ne dit rien ; l'accusation ne semble cependant pas trop grave puisqu'un pardon paraît possible. Il ne peut donc s'agir que d'une cause disciplinaire et non dogmatique ; mais en la matière, les compétences du synode permanent sont floues, dépendant essentiellement du contexte historique[392]. Théophane, en tant que son métropolite, est chargé de veiller à son amendement. Néanmoins, si celui-ci ne vient pas, Xyraphios devra démissionner ou passer en jugement devant le synode. Dans les deux cas, l'évêque doit être déposé puisque Phôtios accorde à Théophane la possibilité de nommer le successeur de Xyraphios.

Toutes les condamnations rendues par le synode n'ont pas nécessairement une valeur perpétuelle ; dans bien des cas, ces dépositions peuvent être annulées, le plus souvent par souci d'économie, une règle de la procédure judiciaire permettant indulgence et conciliation[393]. On ne peut pas toujours distinguer une décision synodale de la volonté patriarcale de rétablir un évêque sur son siège. En 858, Pierre de Milet[394], partisan de Grégoire de Syracuse et déposé par Ignace, sans doute pour son lien avec Grégoire[395], est innocenté par un jugement dans les premières semaines du

389. Hajjar, *Synode permanent*, p. 150-178.

390. Phôtios, *Lettres*, n° 281, II, p. 233-236 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 559 [528]. C'est ce même Théophane, *prôtothronos* et auteur d'un éloge de Théodore Graptos, qui avait consacré Phôtios lors de son second avènement au patriarcat (Skylitzès, *Synopsis*, p. 171).

391. Évêché suffragant de Césarée, il n'apparaît que dans la notice 7 (Notitia 7[106]) ; l'évêché, localisé aujourd'hui à Ovacık, à environ 90 km au Sud/Sud-Ouest de Césarée (*TIB* 2, p. 170), serait donc de création récente (peut-être au bénéfice d'un partisan d'Ignace ou de Phôtios, plus vraisemblablement par Nicolas Mystikos, qui multiplia les créations d'évêchés, particulièrement en Cappadoce) et n'aurait pas été maintenu après le xe siècle.

392. Hajjar, *Synode permanent*, p. 164-166.

393. *Ibid.*, p. 176-178.

394. PMBZ 6088 et PBE Petros 74 (pas de mention de son siège de Milet).

395. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 438.

patriarcat de Phôtios[396]. Celui-ci lui accorde, à titre de compensation comme de récompense pour son soutien, le siège de Sardes[397].

En 866-867 en revanche, c'est bien une absolution synodale qui rétablit un évêque d'Éristè dans sa fonction : l'homme avait dû obtenir le pardon du synode pour avoir affirmé son opposition au patriarche[398], ce qui fit dire à J. Hajjar que « l'absolution et le rétablissement de l'évêque sont à mettre au compte du tribunal synodal »[399]. Pourtant, la situation n'est pas toujours aussi claire : dans le cas de cet évêque, cela se vérifie bien que l'on puisse se demander quelle fut l'influence patriarcale sur la décision du synode. Est-ce pour autant la même situation pour Pierre de Milet ? Rien n'est moins sûr.

Au début du XIe siècle, c'est vraisemblablement par décision du synode qu'un évêque d'Euripos put retourner, après un exil en Italie et deux ans passés à la Grande Église, dans son diocèse[400]. Les éditeurs des regestes émettent l'idée qu'il avait été condamné par un tribunal civil avant de trouver asile à Sainte-Sophie, ce qui ne semblait pas avoir entraîné la déposition de sa charge. Le patriarche Serge II a probablement absous l'évêque, qui put ainsi rejoindre son diocèse et y exercer à nouveau son sacerdoce.

Conclusion – Les aléas de la carrière

La carrière épiscopale déborde le seul cadre ecclésiastique : au service de Dieu, l'évêque a pour fonction première de servir le peuple dont il a la charge. Pourtant, la carrière est multiforme : le besoin de conserver un niveau de vie suffisant implique la possibilité d'exercer d'autres fonctions, dans et hors de l'Église ; la proximité aux autorités garantit le maintien d'un statut social décent, et cela signifie souvent entrer au service direct de l'empereur et/ou du patriarche.

Entre la richesse de certains évêques et la pauvreté – peut-être fictive, en tout cas volontairement noircie – de Léon de Synada, il est difficile d'apprécier le niveau de vie du corps épiscopal. Une différenciation devait exister au sein de la hiérarchie entre les grands sièges, pour certains convoités par l'aristocratie pour les revenus qu'ils entraînaient, et des sièges plus reculés, aux revenus plus modestes, et que s'attribuaient les notables locaux. Les traitements alloués à chaque siège variaient dans des proportions sans doute importantes, ce qui pouvait inciter bien des évêques à s'engager

396. *Ibid.*, n° 457.

397. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 457.

398. Mention de cet épisode dans Phôtios, *Lettres*, n° 20, p. 71-72. Sur l'évêque, PMBZ 12006 (abs. PBE). Éristè (ou Aristè) est suffragant de Nicomédie (Notitia 3^{236}, 4^{192}, 7^{231}, 9^{129} et 10^{146}).

399. HAJJAR, *Synode permanent*, p. 129.

400. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 817a, d'après une mention dans un horoscope. Euripos est suffragant d'Athènes, auj. Chalcis : *TIB* 1, p. 156-158 ; MALAMUT, *Îles*, vol. 1, p. 357 et 366.

dans d'autres voies, l'exercice de différents métiers, même condamnés par l'Église, ou le choix du service direct des autorités ; c'était le résultat d'une situation sociale qui ne permettait peut-être pas toujours de célébrer Dieu dans d'excellentes conditions. Pourtant, au-delà de ces différenciations, il faut garder à l'esprit que le corps épiscopal, par la position qu'il occupait dans les hiérarchies sociales, de la capitale aux provinces les plus éloignées, conservait un statut sans doute enviable.

La carrière ecclésiastique est-elle alors un moyen d'ascension sociale ? C'est sans doute le cas pour des clercs issus de familles de notables locaux, qui trouvent là un moyen de s'élever dans la hiérarchie sociale ; c'est aussi assurer l'honneur de la famille. En revanche, au sein de l'Église, il faut constater deux points. La mobilité ecclésiastique reste globalement faible du fait de l'interdiction canonique des transferts de sièges ; le nombre peu important de transferts connus laisse supposer des carrières relativement fixes, ce que confirment les sources hagiographiques : les saints évêques peuvent rester longtemps en poste, et meurent à un âge le plus souvent avancé, même s'il s'agit là d'un *topos* de la sainteté[401]. Dès lors, l'ascension sociale au sein de la hiérarchie, du fait de la fixité certaine des carrières, est limitée au bon vouloir des patriarches ou des empereurs ; les bénéficiaires de cette ascension sont essentiellement, voire exclusivement, des proches du pouvoir. Le revers d'une telle pratique est que les évêques connaissent peu le déclassement mais plutôt la démission forcée ou la déposition, quand ils ne meurent pas en poste.

Comme des fonctionnaires au service de l'Empire, les évêques suivaient la politique impériale, quelle qu'elle fût. À nouveau, il faut faire la distinction entre les grandes métropoles et les évêchés secondaires, où il fut sans doute moins difficile de ne pas adhérer à l'iconoclasme ou à l'iconodoulie, voire de n'y adhérer qu'en apparence. Les grands sièges étaient au contraire un enjeu important que l'empereur tentait de contrôler, en particulier par les nominations. La politique de purge de l'institution était ainsi contrebalancée par une politique d'économie, qui n'empêchait pas la réintégration des ennemis d'hier ; le cas contraire aurait entraîné une situation impossible dans l'Église, ainsi privée de l'écrasante majorité de son personnel.

Pour s'attacher le soutien de ses agents, l'empereur distribue les gratifications ; de ce point de vue, l'histoire du titre de syncelle résume assez bien les évolutions du corps épiscopal aux Xe-XIe siècles. Réservé à une élite parmi l'épiscopat, le syncellat est progressivement attribué à un nombre croissant d'évêques, ce qui entraîne sa dévaluation. Le corps épiscopal tend à se distendre ; aux Xe-XIe siècles, une partie des évêques ne siège plus en province, mais dans la capitale, accentuant dans une certaine mesure la

---

401. KAPLAN, *Normes*, p. 18 ; MOULET, *Grands hommes*, p. 105, et *infra*, p. 423-426.

dégradation du titre : présents à Constantinople, les évêques n'assument plus leurs tâches pastorales, se limitant à en toucher les revenus et à participer au synode permanent. La charge épiscopale attire moins la grande aristocratie, qui occupe la fonction sans pour autant siéger. La démultiplication du syncellat est le signe d'un changement fondamental dans l'épiscopat au milieu du XIe siècle, celui d'un recrutement dont l'assise sociale s'est profondément modifiée.

Loin d'être un long fleuve tranquille, la carrière épiscopale est soumise à bien des aléas qui dépassent le seul individu : les conflits entre le pouvoir impérial et l'Église, les oppositions entre les patriarches ou encore les inimitiés au sein de l'épiscopat ou entre les pouvoirs civil et ecclésiastique et les évêques, conditionnent l'avancée dans la carrière. Les purges, dépositions ou démissions ont montré toutes les difficultés rencontrées par les évêques pour conserver leur rang. Il faut donc faire un double constat : dans le premier tiers du XIe siècle, la condition sociale des évêques évolue et leur recrutement se modifie. La différence entre grandes métropoles et évêchés secondaires se renforce et les titulaires des premières comme des seconds ne sont pas soumis aux mêmes contraintes. La proximité de la capitale et du pouvoir influe sur le choix des évêques ; la distinction entre les sièges accélère la présence des métropolites et évêques à Constantinople, accentuant la distance entre la capitale et la province.

Celle-ci reste pourtant la base du pouvoir épiscopal : c'est auprès des populations provinciales que l'évêque a le devoir d'exercer sa charge ; c'est dans le diocèse, espace religieux et civil, que le pasteur doit prendre soin de ses brebis.

Chapitre VI

Le pasteur, les brebis et le diocèse : la gestion d'un espace religieux et civil[1]

La lettre de Théodore Stoudite à Anastase de Knossos, écrite peu avant 815, est la réponse à une missive de l'évêque dans laquelle celui-ci interroge le moine sur l'exercice de la fonction épiscopale[2]. Théodore affirme n'avoir aucune capacité à conseiller un évêque sur sa conduite ; mais dans son esprit, la fonction d'évêque est semblable à celle de l'higoumène d'un monastère : comme le capitaine d'un navire pendant une tempête, un évêque doit se battre pour le salut des fidèles. La comparaison de cette lettre avec celle envoyée quelques années plus tôt par Théodore à son disciple Nicolas, fraîchement promu higoumène, montre des points communs sur la vision qu'a le stoudite du monachisme et du rôle de l'higoumène[3] : pour Théodore, celui-ci doit être, comme l'évêque, le « δεσπότης [...] καὶ διδάσκαλος »[4] de la communauté monastique, avec la rigueur que cela suppose. À quelques décennies de là, le concile de 879-880 rappelle qu'un évêque a pour fonction l'enseignement et le gouvernement de ses fidèles : il en est donc le pasteur[5].

Les fonctions religieuses et civiles de l'évêque dans son diocèse sont multiples, guidées par les prescriptions de Paul : chef de la maison de Dieu, docteur en charge de l'enseignement de la foi, homme pieux et charitable, bienveillant et attentionné, l'évêque est un modèle pour ses fidèles, à condition d'exercer ces différentes fonctions.

Depuis le Bas-Empire, l'évêque dispose d'une autorité temporelle et spirituelle qui comporte les trois pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction[6]. Le premier de ces pouvoirs lui réserve l'ordination des clercs (diacres et prêtres) et la consécration des nouvelles églises, des autels et des saintes huiles, sans négliger le contrôle des cimetières, ce qui relève de la nature sacrée de son pouvoir. Le pouvoir de magistère lui attribue la défense

---

1. Nous empruntons notre titre à deux points abordés dans Parisse, *Évêques*, p. 471 et 482.
2. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 11, p. 35-39.
3. *Ibid.*, n° 10, p. 31-34 (datation de 801-806 ; voir p. 152*).
4. *Ibid.*, p. 32[20-21].
5. Concile phôtien (879-880), canon 2, *DGA*, p. 484-485 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 551 [520].
6. Rapp, *Holy Bishops*, première partie.

de la foi et l'instruction du clergé et des laïcs ; cela passe par la défense de la doctrine de l'Église, la prédication et la catéchèse, et par l'organisation des célébrations liturgiques. D'autres évêques se préoccupent de la défense de la morale ou de l'expansion de la foi chrétienne. Le pouvoir de juridiction, enfin, lui donne une compétence dans la résolution des litiges opposant les ecclésiastiques entre eux ou les ecclésiastiques et les laïcs.

Ces différents pouvoirs épiscopaux se sont maintenus pour se modifier et s'adapter aux nouvelles réalités de l'Empire. L'épiscopat reste une institution pérenne, aux compétences et aux pouvoirs définis par les Saintes Écritures elles-mêmes : rien n'est donc, aux yeux des Byzantins, plus immuable.

La conduite du troupeau

Dans une lettre à son ami le syncelle Théodore[7], Alexandre de Nicée évoque le cas de Théodègios d'Athènes, qui semblerait ne pas se plaire dans sa cité[8] ; cela pourrait-il être lié aux fonctions remplies par le métropolite ? La présence de Théodègios à Athènes pourrait être la conséquence d'un exil dans la métropole, après une carrière peut-être plus réjouissante ailleurs. Nous n'en savons rien car Alexandre n'explique pas les raisons de ce malaise, mais le cas est intéressant. À l'exception de ce que peuvent en dire brièvement les sources hagiographiques, il est difficile de savoir si la fonction épiscopale pouvait satisfaire celui qui l'exerçait : la fonction est multiple et la charge parfois lourde dans certaines cités.

Le ministre des rites

Rituels, objets et célébration de la liturgie

Le clergé, sous la direction de l'évêque, est responsable des nombreux rituels de la religion chrétienne. Comme l'attestent le commentaire liturgique du patriarche Germain Ier au VIIIe siècle[9] et la *Vie* de David, Syméon et Georges, la première tâche de l'évêque fraîchement ordonné est la

7. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 18, p. 96.

8. Sur l'identification de Théodègios, LAURENT, *Athènes*, p. 282, et DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 96, n. 46 et p. 101, n. 3. Successeur de Georges mort en 981, il est connu par un sceau (L 595) et deux graffitis du Parthénon qui placent sa mort le 19 septembre 1006 (CIG IV n°s 9363a et 9363b = *Χαράγματα*, n°s 73 et 196). La lettre d'Alexandre de Nicée est donc à placer après 981, alors même que T. Pratsch place la mort du métropolite entre 945 et 970 (PRATSCH, *Alexandros von Nikaia*, p. 277). La liste du *synodikon* ne mentionne en effet qu'un seul Théodègios, et il est vraisemblable qu'il s'agit du même personnage. La datation de cette lettre donne une date plus basse pour la mort d'Alexandre.

9. Germain Ier, *Histoire ecclésiastique*, c. 26, p. 76 ; voir R. BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris, 1966 (AOC 9), p. 161-178.

célébration de l'eucharistie, suivie d'une bénédiction du peuple[10]. La législation canonique proscrit à un prêtre, et *a fortiori* à un évêque, de célébrer la liturgie en dehors de son ressort ecclésiastique. Selon les Pères du concile in Trullo, un évêque ne peut prêcher publiquement dans une ville qui n'est pas la sienne, infraction passible d'une déposition[11]. Le canon ne précise pas si cela s'applique également à la célébration eucharistique, mais on peut l'imaginer. L'interdiction pour un évêque de célébrer la liturgie dans une autre église que la sienne sans autorisation de l'évêque du lieu entraîne en 809 la déposition de Joseph de Thessalonique par le patriarche Nicéphore Ier pour avoir célébré la divine liturgie à Stoudios à l'invitation de son frère Théodore[12]. L'absence d'autorisation de l'évêque de la ville – le patriarche – ainsi que le conflit qui oppose ce dernier aux Stoudites expliquent la décision de Nicéphore. En 869-870, le concile de Constantinople rappelle l'interdiction faite aux prêtres de célébrer les saints mystères dans une église qui ne serait pas la leur[13].

On trouve peu de mentions d'évêques célébrant la liturgie. La *Vie* en partie légendaire de Léon de Catane rapporte que l'évêque célébrait la divine liturgie quand le mage Héliodore pénétra dans l'église et perturba la célébration[14]. Les sceaux montrent des saints évêques vêtus de leur costume liturgique et bénissants ; c'est souvent le cas pour Nicolas de Myra[15], Grégoire de Nazianze[16] ou Jean Chrysostome[17]. Tenant les Évangiles, ils rappellent ainsi la fonction liturgique et d'enseignement de l'évêque.

Ensemble de rites, la liturgie a besoin d'objets pour être exécutée[18] et c'est à l'évêque d'en assurer le bon fonctionnement. On sait par une lettre de Nicétas Magistros écrite dans les années 930 au métropolite de Cyzique que ce dernier lui avait envoyé des cierges et de l'huile pour l'entretien de l'église qu'il venait de construire[19] ; dès lors, c'est dans le cadre de sa cité que les

10. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 254 ; mention similaire dans la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 11, p. 306.

11. Concile in Trullo, canon 20, *COD*, p. 245.

12. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 48, p. 129-139 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 381. La lettre précise que Joseph avait été déposé sous le prétexte qu'il n'agissait pas dans son diocèse ; en réalité, il semble surtout que Joseph ait refusé préalablement de se rendre auprès de l'empereur, ce qui entraîna sa déposition ; voir également la lettre n° 31, p. 84-88.

13. Concile de Constantinople IV, canon 23, *DGA*, p. 335.

14. *Vie* de Léon de Catane, c. 15, p. 95-96.

15. Par exemple ZN 380 (sceau de Basile de Myra, Xe-XIIe siècles) ; sur l'iconographie des sceaux dédiés à Nicolas, STEPANOVA, *St. Nicholas*.

16. ZN 483 (sceau de Grégoire de Nazianze, Xe-XIIe siècles) et 794 (= L 490 = *DOSeals* 4, 29.1, sceau de Basile de Néocésarée dans la première moitié du Xe siècle).

17. ZN 513 (sceau de Jean de Gangra, Xe-XIIe siècles).

18. J.-C. SCHMITT, « Rite », *DROM*, p. 969 : le rite est « une suite ordonnée de gestes, de sons (paroles et musique) et d'objets mis en œuvre par un groupe social à des fins symboliques ».

19. Nicétas Magistros, *Lettres*, n° 8, p. 71-73.

cierges avaient été fabriqués, alors même que, pour Constantinople, le métier était réglé et encadré par le Livre de l'Éparque[20].

À la fin des années 1020, dans une lettre envoyée par Théophane de Thessalonique à Alexis Stoudite[21], le métropolite avait soulevé un problème lié à l'entretien du luminaire de l'église des Saints-Apôtres : un patrice, du nom de Chaldos[22], avait en effet confié une somme d'or dont les intérêts devaient servir à entretenir le luminaire du bâtiment[23]. Le texte ne dit pas s'il s'agit de payer les lampes elles-mêmes ou, plus vraisemblablement, la fourniture en huile pour l'utilisation de ces dernières. Les éditeurs des regestes ont émis l'idée, à juste titre sans doute, d'une amputation partielle ou complète des intérêts du capital ou du capital lui-même[24]. Théophane souhaite informer son supérieur hiérarchique, le patriarche, à qui il demande d'écrire au juge du thème de Thessalonique[25], ce que fait Alexis Stoudite. Le juge et le métropolite auront à régler l'affaire. Les tenants et aboutissants de celle-ci nous échappent en grande partie : de quoi ce capital était-il constitué ? Quelle était la somme des intérêts qu'il pouvait constituer ? Où cet argent a-t-il disparu, si tant est qu'il ait réellement disparu ? Accusé par son clergé de ne l'avoir pas payé pendant plusieurs années et d'avoir caché une très grosse somme d'argent, Théophane fut déposé par l'empereur Michel IV en 1037[26]. Peut-être aurait-il pu cacher cet argent et engager une procédure auprès du patriarche et du juge pour faire croire à une disparition de l'argent.

L'affaire montre en tout cas le souci, feint ou non, du métropolite pour l'entretien de l'Église et l'organisation pratique de la liturgie[27]. Cela est

---

20. *Livre de l'Éparque*, éd. et trad. J. Koder, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen, Einführung, Edition, Übersetzung und Indices*, Vienne, 1991 (CFHB 33, *series Vindobonensis*), titre XI, c. 1-9, p. 112-116.

21. Lettre non conservée mais connue par la réponse d'Alexis (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 832).

22. Il s'agit de Jean Chaldos, duc de Thessalonique en 995-996 et duc des Arméniaques sous Basile II ; il resta vingt-deux ans en captivité chez les Bulgares : Skylitzès, *Synopsis*, p. 357 et 379 ; Cheynet, *Pouvoir et contestations*, p. 221 et n. 106 ; Holmes, *Basil II*, p. 404-405. Jean Chaldos est absent de la liste des patrices reconstituée par R. Guilland dans « Les patrices du règne de Basile II et de Constantin VIII », *JÖBG* 20, 1971, p. 83-108 (= *Titres et fonctions de l'Empire byzantin*, Londres, 1976, XII).

23. Alexis Stoudite, patr. CP, *Lettre à Théophane de Thessalonique*, p. 517.

24. Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 832.

25. Au xie siècle, le juge du thème est juge du Boléron, du Strymon et de Thessalonique, comme l'atteste la sigillographie (*DOSeals* 1, 18.24) ; certains furent également juge de l'Hippodrome (*DOSeals* 1, 18.25 et 18.26 ; *Seyrig* 197). Ce titre se retrouve également dans certains actes athonites (voir les références données dans les notices des sceaux).

26. Skylitzès, *Synopsis*, p. 402.

27. En Occident, si les prêtres ont la responsabilité du luminaire et de la fourniture en huile dans leurs églises, c'est à l'évêque qu'il incombe de veiller à ce que toutes les églises de son diocèse soient correctement approvisionnées : J.-P. Devroey, « Huile et vin. Consommation

d'autant plus exceptionnel que les mentions de donation d'argent pour l'entretien des luminaires ecclésiastiques sont rares. C'est surtout dans les *typika* qu'est mentionné l'octroi de lampes pour l'éclairage des monastères : dans le *typikon* plus tardif de Grégoire Pakourianos (1083), le fondateur du monastère la Théotokos Pétritziôtissa de Bačkovo donne, parmi un nombre important d'objets sacrés, près d'une vingtaine de lustres (πολυκάνδηλα) et diverses lampes (κανδῆλαι)[28]. Néanmoins, on ne trouve pas dans les sources byzantines ce que l'on trouve fréquemment dans les sources occidentales, la mention explicite de donation par des laïcs ou des clercs à des églises et monastères d'une somme en numéraire ou d'une terre dont les revenus sont attribués à l'entretien du luminaire[29].

La pratique de l'encensement des lieux de culte, qui entre autres sacralise l'espace, est réservée aux seuls clercs majeurs. Quelques sceaux portent sur leur droit une iconographie montrant les encensoirs et les boîtes contenant l'encens, qui deviennent au XIe siècle les attributs distinctifs des diacres[30] ; il est alors logique que les sceaux épiscopaux qui les portent fassent figurer un saint diacre, le plus souvent Étienne ou Isaure. L'encensoir est reconnaissable par la présence de trois chaînes qui permettent de le tenir[31]. Sur le sceau d'Étienne, archevêque de Vaasprakania au XIe siècle[32], on recon-

domestique, prélèvement seigneurial et spécialisation pour le marché », dans *Olio e vino*, p. 447-495, ici p. 491.

28. Grégoire Pakourianos, *Typikon*, p. 121[1698], p. 125[1744] et p. 125[1755]. Il n'est rien dit cependant d'une donation pour la fourniture du luminaire : seuls les objets sont mentionnés.

29. Sur le sujet, P. FOURACRE, « Eternal light and earthly needs : practical aspects of the development of Frankish immunities », dans *Property and Power in the Early Middle Ages*, éd. W. DAVIES, P. FOURACRE, Cambridge, 1995, p. 53-81 ; VINCENT, *Fiat Lux* ; GAUTHIER, *Encens et luminaire*, notamment p. 316 et p. 414-417.

30. DE JERPHANION, *Attribut des diacres*, p. 403.

31. « Censer », *ODB* I, p. 397. L'euchologe du XIe siècle contient une prière pour la bénédiction de l'encens (*Euchologe CP*, p. 308). Parmi les encensoirs de Dumbarton Oaks, datés des VIe-VIIe siècles et venant d'Égypte et de Syrie, aucun n'a conservé les trois chaînes qui servent à répandre la fumée par un système de balancier (M. CROSS, K. WEITZMANN éd., *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, vol. 1, Washington, 1962, n°s 45-49, p. 42-45 et pl. XXXII-XXXIII). En revanche, le musée national du Moyen Âge (Thermes et Hôtel de Cluny) à Paris conserve un encensoir avec ses trois chaînes. L'objet en bronze (X^e^-XIIe siècles) est décoré par une frise comportant onze Christ en croix (musée national du Moyen Âge, Cl. 12096). Le monde arménien conserve également, pour la même époque, des encensoirs en bronze finement travaillés, portant en décor des scènes de la vie du Christ, en particulier l'annonciation, le baptême, la crucifixion et la résurrection (*Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens, IVe-XVIIIe siècle. Catalogue de l'exposition, Paris, Musée du Louvre, 21 février-21 mai 2007*, dir. J. DURAND, I. RAPTI, D. GIOVANNONI, Paris, 2007, fig. 78-80, p. 209-210).

32. L 870 = *DOSeals* 4, 77.1, reproduit en annexe. Sur Vaasprakania ou le Vaspourakan, région du Sud-Est arménien, voir *ODB* III, p. 2154, et J.-C. CHEYNET, « De Tziliapert à Sébastè », *SBS* 9, 2006, p. 213-226, ici p. 219 et suiv.

naît la figure du protomartyr Étienne, debout et de face, tenant un encensoir repérable par ces trois chaînes, et qu'une inscription permet d'identifier sans difficulté. On trouve un motif similaire sur le sceau d'Étienne de Calabre à la même époque[33]. On y voit saint Étienne agitant de la main droite un encensoir à trois chaînes et tenant dans sa main gauche le second attribut du diacre, un coffret de forme conique. Cet objet a connu des évolutions qui l'ont fait changer de fonction. À l'origine, il s'agit d'un coffret de forme variable dont les dimensions s'accroissent avec les siècles et qui avait pour fonction de contenir l'encens[34] ; ronde ou carrée, cette boîte était toujours surmontée d'un couvercle et tenue par le diacre, parfois sur un voile posé sur sa main[35]. La fonction de l'objet évolue pour devenir une pyxide, contenant les espèces de l'eucharistie[36]. Selon G. de Jerphanion, si les diacres ne célèbrent plus véritablement l'eucharistie, ils en restent les administrateurs avec les prêtres et les évêques. Cela expliquera sans doute que des évêques fassent figurer ces motifs iconographiques sur leurs sceaux, mettant en avant leurs fonctions liturgiques.

S'il s'agit bien de la pyxide eucharistique sur le sceau d'Étienne de Calabre, c'est sans doute une simple boîte à encens que l'on peut voir sur le sceau de Laurent de Dyrrachion dans le premier tiers du XIe siècle[37]. C'est précisément au XIe siècle qu'apparaît la pyxide dans les représentations des diacres[38]. Sur le droit du sceau figure le martyre athénien saint Isaure, représenté avec une boîte bombée dans la main gauche ; on ne distingue pas sa main droite, mais elle devait porter l'encensoir.

À l'origine huile parfumée qui exsude des reliques[39], le *myron* désigne par extension le chrême après adjonction du baume. Cette huile consacrée sert à l'onction post-baptismale ou encore à celle de certaines catégories d'hérétiques convertis et d'apostats réconciliés[40]. Le *myron* n'apparaît que

33. L 911.

34. De Jerphanion, *Attribut des diacres*, p. 403.

35. *Ibid.*, p. 413.

36. *Ibid.*, p. 415.

37. *DOSeals* I, 12.15. Également syncelle, il a signé les actes des synodes des années 1030 et de 1054 (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n°s 840, 844, 845, 846, 869) et a pris part à une intrigue contre Romain III en 1031 (Skylitzès, *Synopsis*, p. 385).

38. De Jerphanion, *Attribut des diacres*, p. 403.

39. B. Caseau, « Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin : des huiles parfumées des médecins au *myron* des saints byzantins », dans *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps, Actes du 3e Colloque d'études patristiques, Paris 9-11 septembre 2004*, dir. V. Boudon-Millot, B. Pouderon, Paris, 2005, p. 150 et n. 37.

40. Arranz, *Myron*, p. 317-319 ; cette huile sainte peut également être utilisée pour des consécrations diverses (objets, champs, etc.).

dans les rituels de bénédiction et les prières ; les mentions dans les sources ne concernent que le *myron* des reliques et son pouvoir de guérison[41].

Le *myron* est confectionné puis consacré par l'évêque au cours de la liturgie eucharistique du Jeudi Saint[42]. Après avoir donné la recette du *myron*[43], l'Euchologe précise le rituel à suivre : l'huile est déposée sur l'autel aux côtés des espèces eucharistiques ; des prières sont prononcées et l'évêque bénit ensuite trois fois l'huile devenue sainte et s'incline devant l'autel, avant que reprenne la liturgie[44]. La cérémonie a lieu sous contrôle épiscopal et seul l'évêque a le pouvoir de consacrer le *myron* : cela renforce son autorité sur l'espace sacré.

Les objets sacrés (calices, patènes, cuillers notamment) constituent l'élément matériel principal du bon fonctionnement des célébrations liturgiques[45] : il est donc normal pour l'évêque d'en avoir la charge et l'entretien. Le concile in Trullo, dans son souci de renforcer le contrôle du sacré par les clercs, interdit aux laïcs de recevoir la communion dans des vases d'or ou d'argent qu'ils se seraient fait fabriquer[46] : une telle richesse peut être celle de l'Église, non des laïcs. Le texte du canon semble n'envisager la communion que dans l'espace de l'église, où les prêtres consacrent la vaisselle et y placent les saintes espèces.

Dès lors, la vaisselle sacrée ne peut être aliénée au profit de clercs ou de laïcs qui en feraient usage hors des célébrations liturgiques. Le concile de Hiéreia interdit aux clercs, et en particulier aux évêques, de s'emparer des objets sacrés sous prétexte de faire disparaître les images des églises[47] : de tels objets doivent donc rester la propriété de l'Église et aucune modification ne peut être faite sans l'accord de l'empereur ou du patriarche[48]. En 861, le

---

41. C'est le cas dans les *Vies* de Nikôn le Métanoeite (c. 48, p. 164) et de Pierre d'Argos (c. 22, p. 252) : l'huile miraculeuse guérit les malades qui s'approchaient des tombeaux des saints.

42. Arranz, *Myron*, p. 325 ; *Euchologe Barberini*, c. 140-141, p. 143-145.

43. *Ibid.*, c. 140, p. 143 ; le *myron* est entre autres composé d'huile et de diverses essences végétales ; sa confection est longue, puisqu'il faut faire macérer les ingrédients dans de l'eau durant deux jours avant de faire cuire le tout pendant une journée ; dans un second temps, le mélange est complété par d'autres éléments (dont la myrrhe) et le tout doit encore bouillir ; voir Arranz, *Myron*, p. 332-335.

44. *Euchologe Barberini*, c. 141.2-6, p. 143-145.

45. De même que pour les vêtements sacerdotaux, il existe dans l'Église orthodoxe une bénédiction de la vaisselle sacrée, dont on ne trouve pas trace dans la liturgie byzantine ; il s'agit de bénir, par un encensement, une aspersion d'eau bénite et des prières chacun des objets ; une nouvelle bénédiction doit être pratiquée à chaque changement d'état de l'objet, nettoyage ou nouvelle dorure par exemple (Nelidow, Nivière, *Euchologe*, p. 177-178).

46. Concile in Trullo, canon 101, *COD*, p. 291-292.

47. Concile de Hiéreia, Mansi XIII, col. 329DE ; la même interdiction est faite pour les vêtements sacerdotaux (*ibid.*, col. 332B) ; voir Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 345.

48. Concile de Hiéreia, Mansi XIII, col. 332E.

concile de Constantinople, en s'appuyant sur un canon des Apôtres[49], interdit l'usage personnel de ces objets : les détourner de leur fonction initiale constitue un sacrilège[50].

C'est ce que montre une lettre qu'Ignace le Diacre de Nicée envoie à son suffragant de Taion, évêché rétabli depuis peu[51]. L'évêque a emprunté avec l'accord du prédécesseur d'Ignace des objets sacrés de l'Église de Nicée pour les utiliser à Taion, trop récemment érigé en évêché. N'ayant toujours pas rapporté lesdits objets, sans doute dans l'espoir de se les approprier, selon Ignace, l'évêque se voit contraint de le faire rapidement. Pour renforcer son propos, Ignace s'appuie sur l'inventaire (ἐν τοῖς βρεβείοις) des biens de l'Église dans lequel il est clairement inscrit que les objets ont bien été prêtés et qu'ils restent la propriété de Nicée. Si l'évêque ne s'exécute pas, une peine sera prévue et appliquée par le métropolite. Celui-ci précise que l'Église reste maître de ses propres biens, ce qui rejoint l'interdiction faite dans les canons d'aliéner les propriétés de l'Église. De même, selon Ignace, le métropolite qui avait permis à l'évêque d'emprunter ces objets n'avait pas autorité pour le faire, car ces biens, théoriquement inaliénables, ne lui appartenaient pas.

Le vocabulaire utilisé par Ignace pour désigner les objets sacrés est très général : c'est toujours le terme κειμήλιον, sous la forme du pluriel, qui apparaît[52]. Dans le *typikon* déjà évoqué de Grégoire Pakourianos, on trouve au contraire, dans la liste des objets sacrés donnés au monastère, la mention précise et explicite des calices et patènes[53]. Dans le cas de l'évêché de Taion, il devait s'agir de ces objets, nécessaires à la célébration eucharistique[54].

---

49. Canons des Apôtres 72 et 73, *DGA*, p. 44-45.

50. Synode Premier et Second, *DGA*, p. 464-467 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 471. C'est ce que laisserait déjà penser au VIIIe siècle un canon du patriarche Germain, mais qui serait en réalité une interpolation (*ibid.*, **n° 342). Voir également Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, X, 4, col. 824 ; *Nomocanon*, X, 4, col. 1145.

51. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 10, p. 46 ; MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 171-172 ; sur l'affaire, KAPLAN, *Évêque*, p. 186-188.

52. C'est le cas à trois reprises (σεπτῶν κειμηλίων ; ἱερῶν κειμηλίων ; κειμήλια) ; dans un cas, Ignace se contente de dire les « [objets] sacrés » (τῶν ἱερῶν).

53. Grégoire Pakourianos, *Typikon*, p. 121[1690-1693]. Sur le calice (ποτήριον), « Chalice », *ODB* I, p. 405 ; sur la patène (δίσκος) et l'étoile (ἀστερίσκος), « Paten and asteriskos », *ibid.* III, p. 1594-1595 ; sur les cuillers (κοχλιάρα), utilisées pour distribuer le vin comme le pain, « Spoons », *ibid.*, p. 1939 ; voir CLUGNET, *Dictionnaire*, s. v. ἀστήρ, δίσκος, ἱερά, ποτήριον.

54. Sur ces différents objets et leur rôle dans la célébration eucharistique, voir B. PITARAKIS, « La vaisselle eucharistique dans les Églises d'Orient », dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 1, *L'institution*, éd. N. BÉRIOU, B. CASEAU, D. RIGAUX, Paris, 2009 (Collection des études augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps modernes 45), p. 309-329, et p. 310-324 sur les calices et patènes.

L'administration des sacrements

Avant d'être fixée au XIIIe siècle, la liste des sacrements de l'Église a beaucoup évolué[55]. Au VIIIe siècle, Jean Damascène y incluait le signe de la croix et, peu après, Théodore Stoudite en comptait six (baptême, eucharistie, *myron*, ordination, profession monastique, liturgie de la mort)[56].

L'Église, structure englobante de la société chrétienne, accompagne par les sacrements la vie des fidèles, rendant manifeste la présence quotidienne théorique de l'évêque et du clergé auprès de son troupeau[57]. C'est sans doute là une image bien idyllique qui n'eut pas dans la réalité l'application espérée par l'Église : les titulaires des grands sièges sont de moins en moins présents dans leur province et c'est aux prêtres que revient alors ce rôle. Dans des évêchés plus petits, les évêques célébraient probablement eux-mêmes la liturgie et ils administraient les sacrements. Soucieux du devenir économique de sa métropole à la fin du Xe siècle, Léon de Synada devait prendre une part active à ces rites : il avait en particulier la charge de ravitailler la cité en médicaments et ainsi d'administrer l'onction aux malades et mourants[58]. L'Euchologe contient d'ailleurs plusieurs prières pour les malades, ainsi que deux prières pour la consécration de l'huile utilisée pour l'onction des malades et des mourants[59] : le rôle épiscopal de responsable de la liturgie s'exprime à nouveau ici.

Il faut distinguer les sacrements selon leurs bénéficiaires. Les clercs sont les seuls bénéficiaires de l'ordination[60]. Le rôle épiscopal d'ordination des prêtres ou de consécration des moniales apparaît souvent dans les sources[61] : en 786, c'est un évêque qui tonsure sans l'ordonner Pierre d'Atroa[62] ; peu après, c'est un autre évêque qui l'ordonne à la prêtrise[63]. Au IXe siècle, Élie le

55. On constate là une certaine simultanéité avec l'Occident, où c'est aux XIIe-XIIIe siècles que se fixe la liste des sept sacrements : baptême, confirmation, eucharistie, mariage, sacerdoce, pénitence, onction des malades (D. POIREL, « Sacrements », *DMA*, p. 1263-1264).

56. « Sacrament », *ODB* III, p. 1825-1826. Au XVe siècle, Syméon de Thessalonique donne une liste définitive des sacrements : baptême, confirmation, eucharistie (les trois sacrements de l'initiation chrétienne), ordination, mariage, pénitence, onction.

57. Comme le rappelle un décret de 1028, un évêque ne peut célébrer d'ordination hors de son territoire (Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832A).

58. Léon de Synada, *Lettres*, n° 43, D p. 198-199 et V p. 68-70.

59. *Euchologe Barberini*, c. 196-200, p. 192-194.

60. Sur l'iconographie de ces ordinations, WALTER, *Art and Ritual*, p. 130-136. C'est lors de leur ordination que les clercs versent le *kanonikon* (voir *supra*, p. 299).

61. Par exemple *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 4, p. 25. Les prières et bénédictions de consécration apparaissent dans l'Euchologe Barberini (c. 159-166, p. 167-175).

62. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 3, p. 71.

63. *Ibid.*, c. 6, p. 81-83 ; voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 372.

Jeune prononça ses vœux devant un évêque[64], et à la fin du siècle Antoine de Dyrrachion ordonna un clerc peu avant de mourir[65]. Au Xe siècle, Théodore d'Argos ordonna diacre Théodore de Cythère[66]. Au XIe siècle, le petit Cyrille le Philéote est ordonné au lectorat par l'archevêque de Derkos ; ce dernier tente même de le convaincre d'être ordonné prêtre, ou du moins d'être recruté dans le clergé de son église, mais sans succès[67].

La discipline et la morale ecclésiastiques rappellent que ces ordinations ne peuvent se faire au bénéfice d'hommes de peu de foi ou ne respectant pas les décisions conciliaires. Phôtios reproche à un évêque d'avoir ordonné prêtre un homme adultère. Le patriarche, ignorant les détails de l'affaire, propose deux peines : une suspension immédiate et une déposition de sa charge si l'évêque savait, en ordonnant l'homme, que ce dernier était adultère ; une suspension temporaire s'il l'ignorait et s'il avait laissé le prêtre célébrer après avoir appris son crime. Dans les deux cas, l'évêque devra se justifier de sa conduite lors d'un jugement devant le synode permanent[68].

Le même Phôtios, dans une lettre à un métropolite, s'étonne de l'ordination par un évêque d'un homme devenu indigne de sa charge ; si le patriarche ne voit aucune infraction juridique dans l'ordination, il souhaite néanmoins confronter l'évêque et son prêtre à leur métropolite pour que le synode permanent puisse statuer[69]. Au Xe siècle, Théodore de Nicée, dans une lettre à Théophylacte, s'oppose à l'ordination d'un homme au diaconat parce qu'il l'en estime indigne ; mais face aux pressions subies de la part du patriarche lui-même, Théodore consent à accorder une lettre de promotion pour l'homme en question[70].

Notre connaissance de l'administration des sacrements aux laïcs se limite essentiellement au baptême et au mariage. L'administration du baptême apparaît sur l'iconographie de quelques sceaux par la présence sur le droit de la figure du Prodrome[71]. Sur les sceaux[72], le portrait de Jean est souvent le

64. *Vie* d'Élie le Jeune, c. 65, p. 102-104 ; cependant, Élie tomba ensuite amoureux d'une femme, ce qui lui fit dire qu'il avait, en prononçant ses vœux, menti à Dieu et à l'évêque.

65. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 17, p. 100-102.

66. *Vie* de Théodore de Cythère, c. 5, p. 283.

67. *Vie* de Cyrille le Philéote, c. 1-4, p. 44-47.

68. Phôtios, *Lettres*, n° 294, III, p. 158-159 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 572 [542]. Cette discipline existe toujours au XIe siècle : Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832BC.

69. Phôtios, *Lettres*, n° 292, III, p. 154 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 569 [539]

70. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 13, p. 281-282.

71. Celui-ci jouit d'un culte important en Cappadoce et en Orient (J.-C. CHEYNET, « Le culte de saint Jean-Baptiste en Cilicie et en Syrie », dans *Hommage à Alain Ducellier. Byzance et ses périphéries (mondes grec, balkanique et musulman)*, éd. B. DOUMERC, C. PICARD, Toulouse, 2004, p. 64 et n. 53). Voir également WALTER, *Art and Ritual*, p. 126-128.

même : de face et en buste, parfois nimbé[73], Jean a les cheveux hirsutes ; bénissant le plus souvent de la main droite, il porte de la main gauche, ou soutient par son épaule, une grande croix processionnelle[74]. Il tient parfois un rouleau dans l'une de ses mains[75]. Le parallèle est clair entre le baptême du Christ administré par Jean et celui qui l'est par l'évêque aux enfants et convertis ; l'homonymie entre le Prodrome et un évêque nommé Jean n'explique donc pas uniquement le choix de le faire figurer sur les pièces.

L'administration du baptême doit se faire le quarantième jour après la naissance de l'enfant, alors que celui-ci a reçu son nom le huitième jour[76]. La *Vie* de Pierre d'Atroa rapporte les étapes de son baptême et le rôle de l'évêque, après la naissance de Théophylacte, futur Pierre :

> [Sa famille partit] en troupe, le huitième jour, porter l'enfant à l'église suivant la coutume chrétienne pour recevoir la circoncision du cœur et la lumière de l'Esprit divin ; ils en firent autant, au bout de la quarantaine, pour lui imprimer plus profondément la même grâce. Ensuite ils le présentèrent à la régénération mystique et parachevante du divin baptême, et lui donnèrent, pour répondre à la volonté divine, le nom de Théophylacte parce que prévu et gardé par Dieu pour le salut de tous. Quand la mère l'eut elle-même sevré, elle le conduisit, en accomplissement de sa promesse, à l'église et le présenta à l'évêque, offrant ainsi en actions de grâces au Seigneur son premier-né comme un autre Samuel[77].

Deux prières et bénédictions de l'Euchologe accompagnent ces rites : la première complète l'attribution du nom pour l'enfant[78] ; la seconde marque le baptême lui-même, effacement du péché originel et entrée dans l'Église[79].

La multiplication des prières pour accompagner la vie quotidienne des fidèles montre un contrôle renforcé de l'Église sur celle-ci. C'est particulièrement le cas des mariages : comme le rappelle G. Dagron, « près

---

72. Voir les sceaux de Jean d'Adraneia (ZN 821, fin du IXe-début du Xe siècle), d'Eustathe de Tyane (L 437 = *DOSeals* 4, 47.2, X^e^-XIe siècles), de Georges de Samos (L 704, XIe siècle), de Jean d'Iônopolis (L 442 et *DOSeals* 4, 18.1, XIe siècle), de Théodore de Méloè et syncelle (ZN 725, XIe siècle), de Syméon d'Iôannitza (L 690 = *DOSeals* 1, 66.1, milieu du XIe siècle) et de Théophane de Méloè (ZN 753, X^e^-XIIe siècles).

73. Par exemple L 753 = *DOSeals* 2, 51.8, sceau de Jean de Mytilène et protosyncelle dans la seconde moitié du XIe siècle ; ici, le nimbe est particulièrement grand.

74. Celle-ci peut également être appuyée sur l'épaule droite : L 841 = *DOSeals* 5, 112.1, sceau de Léon, archevêque de Zarzèla, et non Garella selon V. Laurent (X^e^-XIIe siècles).

75. Par exemple *DOSeals* 4, 12.4, deux sceaux du métropolite Jean d'Amastris (X^e^-XIe siècles).

76. DAGRON, *Temps chrétien*, p. 420 ; *Monde byzantin II*, p. 314-316.

77. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 2, p. 69-71 (trad. p. 68-70).

78. *Euchologe Barberini*, c. 112, p. 117-118.

79. *Ibid.*, c. 113, p. 118 ; voir ARRANZ, *Rites d'incorporation et de réadmission*, p. 53-66.

de la moitié des actes patriarcaux et synodaux du XIe siècle concernent le mariage, comme si l'Église, découvrant soudain l'importance de la parenté et des alliances, voulait établir un contrôle sur ce secteur clé de la vie sociale »[80]. La législation impériale n'est pas en reste : Léon VI insiste sur l'obligation d'une bénédiction sacrée du mariage, ce qui n'était pas le cas auparavant[81]. Il n'est donc pas étonnant de trouver dans l'Euchologe plusieurs prières pour le mariage[82]. Si l'on ne trouve pas de mention d'évêques célébrant ces unions, ils prennent néanmoins part aux décisions synodales visant à renforcer le contrôle ecclésiastique des mariages. De même, métropolites et évêques correspondent avec le patriarche pour résoudre des cas liés au problème de consanguinité des mariés, principal objet de la législation ecclésiastique des Xe-XIe siècles.

L'Église interdit tout mariage jusqu'au sixième degré de consanguinité, en particulier dans le tome synodal publié par Sisinnios en 997[83]. En 1038, le métropolite d'Athènes et syncelle Léon[84] écrit à Alexis Stoudite une lettre (non conservée) pour lui soumettre le cas d'un mariage au septième degré de consanguinité[85]. Réunissant le synode, le patriarche émet une décision : si le mariage au sixième degré est prohibé et celui au huitième est possible, il n'est rien dit du septième. Dès lors, le synode autorise ce mariage mais soumet les époux à une peine, puis en informe Léon[86]. À la même époque, une affaire similaire est connue par une lettre du patriarche au métropolite de Philippes : l'union au septième degré, qui a déjà été célébrée, est maintenue, mais les conjoints sont soumis à une lourde pénitence ; ce type de mariage doit être empêché et puni s'il est célébré[87].

Prenant part à ces décisions, les évêques doivent en être informés, mais ce n'est pas toujours le cas. Au milieu du XIe siècle, le métropolite de Corinthe écrit à Michel Cérulaire pour savoir s'il fallait autoriser ou non un mariage entre cousin et cousine au troisième degré qui devait être célébré

80. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 310-315, ici p. 310 ; *Monde byzantin II*, p. 316-318.

81. Léon VI, *Nov.* 89, p. 295 ; voir P. L'HUILLIER, « Novella 89 of Leo the Wise on marriage : an insight into its theoretical and practical impact », *GOTR* 32/2, 1987, p. 143-163, que nous n'avons pu consulter ; sur la bénédiction, J. MEYENDORFF, « Christian marriage in Byzantium : the canonical and liturgical tradition », *DOP* 44, 1990, p. 99-107, spéc. p. 105-106.

82. *Euchologe Barberini*, c. 186-189, p. 185-188. Sur la figuration des mariages, WALTER, *Art and Ritual*, p. 121-125.

83. Texte éd. PG 119, col. 728A-741A = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 804 ; voir DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 313-314.

84. Voir en annexe la prosopographie des syncelles.

85. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 843.

86. Lettre perdue et connue par la décision synodale (éd. PG 119, col. 744 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 844).

87. Éd. PG 119, col. 901 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 847.

dans son éparchie[88] ; une telle méconnaissance des décisions synodales par ceux qui en sont les auteurs putatifs est particulièrement remarquable.

La liturgie de la mort est célébrée par tous les clercs pour les laïcs, mais l'évêque ne semble pas intervenir de façon systématique. Son rôle est en revanche primordial dans la supervision des rituels funéraires, comme en témoigne la *Vie* de Pierre d'Argos au Xe siècle. Parmi les arguments avancés par la population de la région pour décider Pierre à accepter la charge épiscopale, il est fait mention de l'abandon par le clergé de ses tâches dans la ville ; aussi Pierre doit-il, une fois devenu évêque, rétablir la situation. D'après la *Vie*, beaucoup de nouveau-nés étaient en effet décédés sans avoir reçu le baptême et les morts avaient été privés de service funèbre, car les prêtres devant officier avaient quitté la région ou s'étaient enfuis[89].

L'absence d'un baptême ou d'une inhumation chrétienne en terre consacrée inquiétait les Byzantins, soucieux de leur avenir dans l'au-delà : beaucoup avaient recours avant de mourir au pouvoir salvifique de l'eucharistie et de la communion. Les canons règlent cette pratique avant la mort : elle doit être donnée par l'évêque au mourant qui en fait la demande[90], mais elle ne peut l'être à celui qui vient de mourir[91]. On possède peu d'informations sur l'administration des sacrements précédant la mort, alors même que l'Église a la charge des morts dans les provinces, quand la capitale voit s'opérer progressivement une « laïcisation » des inhumations[92]. Seules quelques prières pour les défunts sont conservées, dont certaines sont réservées aux évêques ou aux moines[93].

Le pasteur et guide spirituel

Au service du peuple

Les vertus charitables attribuées aux héros des *Vies* de saints figurent en bonne place parmi les *topoi* hagiographiques[94]. Au service de la collectivité, l'évêque peut être aussi au service de l'individu. Dans les hagiographies, cela passe par les nombreux miracles de guérison ou d'exorcisme réalisés par les

88. Lettre connue par la réponse du patriarche, éd. PG 119, col. 748-756 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 858 (lettre de 1051-1052).

89. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 10, p. 240.

90. Concile de Nicée I, canon 13, *COD*, p. 27.

91. Concile de Carthage, canon 18, *DGA*, p. 232-233 ; concile in Trullo, canon 83, *COD*, p. 281-282.

92. Voir *infra*, p. 419-421.

93. *Euchologe Barberini*, c. 264-271, p. 235-238.

94. Voir par exemple les *Vies* de Michel de Synada (p. 414), de Dèmètrianos de Chytri (c. 12, p. 306) ou de Pierre d'Argos (c. 11-12, p. 240-242).

saints[95], mais cela peut aussi prendre une forme plus pratique. Au Xe siècle, la *Vie* de Nil de Rossano atteste qu'un métropolite était exécuteur testamentaire d'un certain Euphrasios, qui avait confié cette fonction au saint, tâche que celui-ci transmit au métropolite Étienne de Santa Severina[96].

Si les miracles réalisés par les saints évêques sont collectifs, c'est qu'ils relèvent de la fonction première du personnage, évêque avant d'être saint. Patron de sa cité, il a entre autres missions celle de nourrir son peuple, ou du moins de veiller à son approvisionnement en cas d'épidémies ou de conflits.

Cette fonction nourricière invite l'évêque à agir rapidement si les conditions sanitaires ne sont pas garanties. À Thessalonique, au IXe siècle, le cas déjà abordé de Léon le Mathématicien montre que ce souci du ravitaillement de sa cité par un évêque n'est pas seulement théorique : par ses connaissances scientifiques, Léon parvient à assurer une abondante récolte aux habitants de sa cité[97]. Au XIe siècle, sous le règne de Romain Argyre, l'Asie Mineure connut une famine et une peste si importantes que, selon Skylitzès, la population quittait ses terres. L'empereur, alerté, distribua or, vivres et biens afin d'éviter un exode massif des populations. D'après le chroniqueur, le métropolite Michel d'Ancyre agissait de même, n'épargnant rien pour secourir les victimes[98].

Les miracles économiques[99], ou plus simplement les tentatives souvent victorieuses des saints évêques de sauver leurs ouailles de la faim ou de la soif, sont nombreux dans les *Vies*, rappelant la transformation de l'eau en vin par le Christ aux noces de Cana ou la multiplication des pains et des poissons[100]. À la fin de sa vie, Georges, fraîchement désigné évêque de Lesbos, réalise un miracle économique en faisant couler des ruisseaux de vin des quelques grappes de raisin du petit vignoble attenant à l'église : les jarres purent être remplies à nouveau et le vin abondait pour le clergé comme pour les pauvres[101]. Durant la terrible famine qui toucha le Péloponnèse pendant l'hiver 927-928[102], Pierre d'Argos mit rapidement sur pied une équipe de boulangers afin de nourrir la population ; alors que le blé commençait à manquer, l'évêque réalisa un miracle afin que le *pithos* de blé ne fût plus

95. PRATSCH, *Topos*, p. 225-297.

96. *Vie* de Nil de Rossano, c. 57, p. 98-99 ; rien ne permet de replacer dans son contexte l'attribution de cette fonction au métropolite ; cela pourrait donc être un cas isolé.

97. Voir *supra*, p. 230-232.

98. Skylitzès, *Synopsis*, p. 386.

99. AUZÉPY, *Miracle et économie*, p. 332, et *infra*, p. 445-448.

100. Noces de Cana : Jn 2, 1-11 ; multiplication des pains et des poissons : Mt 14, 15-21, et Mt 15, 32-38 ; voir également l'épisode de la pêche miraculeuse (Jn 21, 4-14).

101. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 254-255.

102. I. G. TÉLÉLÈS, *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στω Βυζάντιο*, vol. 1, Athènes, 2004, p. 443-448.

jamais vide : la foule d'Argos et de sa région était ainsi sauvée par l'intervention divine qui avait complété la générosité de leur pasteur[103].

Il s'agit de nourrir les pauvres, mais aussi de veiller à l'entretien des lieux chargés d'accueillir orphelins, vieillards ou malades[104]. Le soin de toute la population était donc du ressort de l'évêque : face à une attaque arabe, Georges d'Amastris refusa de fuir et sauva la population de sa cité[105]. Cet effort, qui est la réalité de la fonction de l'évêque, dépasse les seules frontières de la cité : on a vu le cas de Dèmètrianos de Chytri qui s'était rendu à Bagdad pour sauver des prisonniers chrétiens[106] ; Georges d'Amastris était allé à Trébizonde libérer des concitoyens[107], et Pierre d'Argos avait empêché des pirates crétois de faire plus de prisonniers et de victimes, parvenant même à faire libérer contre une rançon ceux qui avaient été pris en otage[108].

L'enseignement de la foi

Dans certains cas, les saints évêques parviennent également à sauver leur cité par des miracles de conversion, qui renvoient à leur fonction d'enseignement de la foi. Ce rôle se traduit de bien des façons : pendant la controverse iconoclaste en 815, les évêques iconodoules défendent les images par des discours à Léon V dans lesquels il leur revient d'expliquer la doctrine et la foi[109]. Certains métropolites et évêques étaient eux-mêmes, avant et/ou après leur épiscopat, enseignants, comme Léon le Mathématicien ou Ignace le Diacre ; celui-ci évoque, dans l'une de ses lettres, les progrès que son protégé Théophile avait réalisés dans son apprentissage des lettres[110]. Au Xe siècle, Pierre d'Argos envoyait à l'école ceux qui n'en avaient pas les moyens pour qu'ils acquièrent des compétences nécessaires à leur avenir, ou hors de la cité (dans une autre ville ou dans un domaine agricole) pour qu'ils apprennent un métier[111].

103. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 13, p. 242-244.

104. On a vu le cas de Théophylacte de Nicomédie construisant un hôpital dans sa cité. La *Vie* de Dèmètrianos de Chytri rapporte que le héros guérissait ses fidèles principalement par la prière et les invocations au Christ ; il n'est pas fait mention d'un hôpital ou d'une structure d'accueil de malades, et ce d'autant plus que, d'après l'hagiographe, le héros chassait toutes les maladies par l'invocation du Christ et le symbole de la Croix, n'ayant ainsi pas besoin de la médecine d'Hippocrate et de Galien (*Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 12, p. 306).

105. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 24-26, p. 38-43.

106. Voir *supra*, p. 314-315.

107. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 27-30, p. 43-49.

108. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 14, p. 244.

109. Kaplan, *L'image et le pouvoir*, p. 187 et suiv. ; Id., *Évêque*, p. 193-194 ; *supra*, p. 187-192.

110. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 18, p. 62.

111. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 12, p. 242[185-189].

Dans sa fonction pastorale, l'évêque doit instruire son clergé comme ses fidèles. Parmi les textes conciliaires, seuls les décrets du concile in Trullo insistent sur ce point : les responsables des diocèses doivent enseigner au clergé et au peuple les paroles divines et la tradition des saints Pères[112]. Le concile insiste particulièrement sur la nécessité d'enseigner la foi tous les jours, et particulièrement le dimanche à l'occasion de la synaxe[113] : l'évêque ou le prêtre doivent choisir dans l'Écriture le(s) passage(s) qu'ils souhaitent lire à leur peuple ; ils ne sont cependant pas autorisés à livrer leur propre interprétation d'un texte, mais doivent se référer aux enseignements des Pères – traduction de la peur de l'hérésie dans l'Église.

Cette crainte se retrouve lors de la candidature d'un adulte au baptême : l'impétrant doit apprendre et connaître le symbole de la foi pour le réciter devant l'évêque ou le prêtre la semaine de Pâques[114]. Un évêque ne doit donc pas laisser ses brebis s'égarer et s'éloigner de la doctrine orthodoxe et il lui faut veiller à ce qu'aucun laïc n'enseigne dans l'Église : dans son souci de sacraliser l'espace religieux, le concile in Trullo rappelle les propos de Paul, commentés par Grégoire de Nazianze, selon qui le juste ordonnancement social prescrit une place bien définie pour chacun[115]. Dès lors, seul l'évêque ou le prêtre peuvent enseigner puisque c'est leur fonction. À leur côté néanmoins, l'empereur, considéré comme *isapostolos*, peut prêcher, comme Léon VI connu pour avoir prononcé une quarantaine d'homélies[116].

Les hagiographes louent les vertus pédagogiques de l'évêque : Pierre d'Argos encense les qualités d'enseignement d'Athanase de Méthonè[117]. Cette fonction se traduit aussi par le placement des novices dans un monastère que l'évêque a le devoir de contrôler. Dans une lettre à l'higoumène Joseph d'Antidion[118], Ignace le Diacre se plaint de la fuite d'un novice qu'il avait placé dans le monastère. Les éditeurs suggèrent qu'il n'était pas alors évêque[119] : en position d'autorité par rapport au novice, Ignace aurait souhaité que l'homme poursuive ses études et son noviciat.

Les prêches et homélies prononcés par les évêques dans leurs églises sont mal connus pour notre époque, ce qui est moins le cas pour les premiers siècles, période de gloire des homélies, tout autant sermons qu'exercices

112. Concile in Trullo, canon 19, *COD*, p. 244-245.

113. G. DAGRON, « Jamais le dimanche », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 165-175, ici p. 167.

114. Concile in Trullo, canon 78, *COD*, p. 279.

115. *Ibid.*, canon 64, p. 271-272 ; voir 1 Cor, 12, 12.

116. T. ANTONOPOULOU éd., *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, Turnhout, 2008 (CCSG 63) ; EAD., *Homilies*, et EAD., *Homiletic activity*, p. 318-323. Sur le caractère *isapostolos* des empereurs, DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 151-155 notamment.

117. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 6-7, p. 50-54 ; ANTONOPOULOU, *Homiletic activity*, p. 340.

118. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 33, p. 92-96 ; sur Joseph, PMBZ 3453, PBE Ioseph 19 et commentaire de la lettre, p. 187-188 ; sur le monastère, JANIN, *Grands centres*, p. 135-136.

119. MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 187.

rhétoriques[120]. Au IXe siècle, les recueils de sermons d'auteurs anciens, comme Grégoire de Nazianze ou Jean Chrysostome, se multiplient ; l'on voit apparaître de nouveaux livres liturgiques, des anthologies de sermons classés selon le calendrier ecclésiastique, qui viennent aider l'évêque dans ses sermons. L'activité homilétique, particulièrement vive au tournant des IXe et Xe siècles, est surtout connue pour Constantinople[121].

Plusieurs types de sermons peuvent être prononcés, lors de la célébration d'une fête religieuse, de funérailles ou encore pour un saint ; Pierre d'Argos fait ainsi l'éloge d'Athanase de Méthonè lors de ses funérailles. Rares sont les homélies à avoir été conservées ; l'une des plus célèbres, depuis longtemps connue et commentée, est celle prononcée à Thessalonique par Léon le Mathématicien le 25 mars 842, jour de la fête de l'Annonciation, dans l'église de la Théotokos Acheiropoiète[122]. V. Laurent et P. Lemerle en ont donné d'éclairantes analyses. Après des considérations sur des fêtes hébraïques et chrétiennes et des développements où le mathématicien qu'est Léon s'interroge sur la symbolique des chiffres, le sermon est consacré au récit d'un miracle qui eut lieu le même jour, plusieurs siècles auparavant : une jeune fille juive, sourde et muette, fut guérie en étant baptisée après un rêve dans lequel lui étaient apparus la Vierge et saint Dèmètrios.

P. Lemerle a noté que « l'homélie sacrifie fort peu aux règles du genre, qu'elle ne témoigne pas d'un grand souci d'édification, et qu'elle est davantage l'œuvre d'un savant et curieux antiquaire que d'un pieux ecclésiastique »[123]. Les icônes jouent un rôle important dans le récit du miracle : celles de la Vierge et du saint protecteur de la cité s'animent et parlent, ce qu'un iconoclaste inconditionnel aurait sans doute évité de rapporter dans un sermon prononcé en 842.

Les liens entre Léon et le peuple de Thessalonique sont donc forts : après l'avoir sauvé de la famine, Léon veut renforcer l'attachement du peuple à sa cité en rapportant le miracle opéré par la Vierge et Dèmètrios, les deux figures tutélaires de la ville. Selon P. Lemerle, il n'est pas tant question d'édifier le peuple que de célébrer la cohésion d'un groupe autour de ces deux figures et de leur métropolite.

La fonction d'enseignant des évêques est perceptible sur leurs sceaux. Les pièces figurant l'image d'un saint, souvent évêque, portant un exemplaire des Évangiles sont nombreuses. C'est surtout le cas avec saint Nicolas, l'une

---

120. « Sermon », *ODB* III, p. 1880-1881.

121. ANTONOPOULOU, *Homiletic activity*.

122. Léon de Thessalonique, *Homélie*, p. 297-302 ; voir le commentaire introductif de V. Laurent ; LEMERLE, *Humanisme*, p. 157 ; MALAMUT, *Thessalonique*, p. 187. Sur l'église, JANIN, *Grands centres*, p. 375-380.

123. LEMERLE, *Humanisme*, p. 157.

des figures les plus vénérées sur les sceaux après la Vierge. Sur de nombreux sceaux, Nicolas est représenté bénissant et portant l'Évangile[124]. D'autres exemples peuvent être mentionnés avec Basile[125], Clément[126], Grégoire de Nazianze[127], Kodratos[128] ou encore Tite[129]. Ce rôle pastoral se retrouve également sur certaines représentations iconographiques[130].

Chargés d'enseigner la vie du Christ et l'histoire du monde depuis la Création, les évêques s'appuient sur l'Ancien et le Nouveau Testament, ce qui est également visible sur les sceaux : on trouve ainsi la figuration de l'annonciation[131], de la crucifixion[132], ou encore de la Déèsis, c'est-à-dire de la Vierge et du Prodrome entourant le Christ[133].

Le prédicateur et évangélisateur

L'enseignement de la foi ne se limite pas aux seuls baptisés : l'évêque a également pour mission de convertir des peuples étrangers païens ou de faire rentrer dans le giron de l'Église ceux qui s'en seraient écartés. Le concile de 787 insiste sur la nécessité pour les clercs et les moines de ne pas se laisser influencer par les pensées hérétiques, en admettant les juifs qui se sont convertis de bonne foi ou en ne cachant pas les livres hérétiques, qui doivent être déposés au patriarcat, moins pour y être archivés que pour y être sans doute détruits[134]. À l'instar des autres prescriptions canoniques depuis le IVe jusqu'au IXe siècle, l'objectif principal développé par l'Église à l'égard des hérétiques et païens répond à une exigence : les tenir éloignés des chrétiens s'il n'est pas possible de les convertir ; la législation canonique vise

---

124. Voir par exemple les sceaux de Nicolas de Théobouleia au IXe siècle (*Bulgaria* 32.1), Léon de Syracuse (L 888 = *DOSeals* 1, 10.1) et Nicolas d'Andrinople au Xe siècle (L 717 ; *Bulgaria* 3.4), Constantin de Myra (L 507 = *DOSeals* 2, 72.2 ; pièce parallèle, L 1755, mais avec une mauvaise lecture : il s'agit de Myra et non de Patra), Nicétas d'Assos (L 277 = *DOSeals* 3, 9.1) et Nicolas d'Héraclée de Thrace au XIe siècle (L 305 = *DOSeals* 1, 53.7).

125. Basile, évêque d'Amasée (BHG 239-240), apparaît sur les sceaux des titulaires de la cité : Théophylacte au VIIIe siècle (L 415) et Étienne au Xe siècle (L 416), futur patriarche (925-927).

126. Sceau de Michel d'Ancyre au début du XIe siècle (L 337).

127. Par exemple les trois sceaux de Grégoire de Sébèrias aux Xe-XIe siècles (*Bulgaria* 71.1).

128. Sceau de Philoxénos aux IXe-Xe siècles (L 270) et de Nicolas de Magnésie au Xe siècle (*Seyrig* 257) ; dans les deux cas, il s'agit probablement de Magnésie du Méandre.

129. Voir le sceau d'Étienne de Crète aux VIIIe-IXe siècles (L 1799, mais mauvaise attribution de Laurent = ZV 1294 = *Seals of Crete* 1 = *DOSeals* 2, 36.11).

130. THIERRY, *Représentations*, p. 326.

131. Sceau de Sabas d'Alabanda au Xe siècle (L 521 = *DOSeals* 2, 60.1) et de Basile de Berrhoia, syncelle, au XIe siècle (L 468 = *DOSeals* 1, 19.2).

132. ZN 553, sceau de Léon de Chalcédoine, qui fait figurer sur l'autre côté de la pièce sainte Euphémie, sainte patronne de la cité (*supra*, p. 152).

133. ZN 635, sceau de Nicéphore de Madyta (voir aussi L 727 = *DOSeals* 1, 55.2).

134. Concile de Nicée II, canons 8 et 9, *COD*, p. 228-230.

donc moins les hérétiques et païens eux-mêmes que les chrétiens, qu'elle protège[135]. Cela est proclamé dès le concile de Chalcédoine : les clercs inférieurs ne peuvent épouser des femmes hérétiques[136], empêchement réaffirmé au concile in Trullo et élargi à tous les laïcs[137].

Conversion, réception et baptême des hérétiques et des païens

En matière de conversion des hérétiques, païens et autres groupes non orthodoxes, les évêques ne mènent pas de politique individuelle mais prennent part à celle initiée par l'Église et l'État. Cette politique se construit en deux temps : tout d'abord la conversion des hérétiques et païens, c'est-à-dire leur reconnaissance de la religion chrétienne et orthodoxe ; ensuite, l'acceptation de cette reconnaissance par l'Église à travers l'administration du baptême dans le cadre de rituels et de prières.

L'hérésie désigne le contraire d'une doctrine considérée comme officielle par une institution, c'est-à-dire qu'il n'est pas d'hérésie sans définition d'un dogme par une autorité conciliaire. Cette déviation doctrinale par rapport à une orthodoxie religieuse est donc particulièrement subjective dans les sources, puisque rares sont les documents des hérétiques à avoir été conservés. L'intense activité du synode permanent dans les années 1030 montre que les métropolites prennent part aux nombreuses condamnations de courants considérés comme hérétiques par l'Église. Les mouvements sectaires semblent s'être particulièrement développés aux VIIIe-IXe siècles ; dès lors se justifie une politique de conversion des hérétiques par les évêques, inaugurée par les conciles et les décisions du patriarcat.

L'autre problème majeur est le paganisme, qu'il s'agisse du maintien ou de la résurgence de certaines pratiques que les évêques doivent éradiquer. L'univers chrétien reste imprégné de pratiques occultes ou magiques, ou parfois simplement de rituels hérités et peu à peu christianisés.

Enfin, dernier point, faut-il considérer les iconoclastes comme des hérétiques ? La réponse tient à la nature même des sources : ils sont hérétiques car les sources que nous possédons établissent et condamnent clairement l'hérésie des iconoclastes ; mais à l'inverse, seules les sources iconodoules ont survécu, biaisant ainsi l'approche de cette période, alors même que l'iconoclasme fut, entre 754 et 787, puis entre 815 et 843, l'orthodoxie de l'Empire. Dès lors, les iconoclastes ne seront pas compris ici comme hérétiques, d'autant plus que les sources insistent peu sur la nécessité de les convertir : c'est l'éradication complète de ce mal gangrenant la société qui est souhaitée par l'Église, alors même que la politique à l'égard

135. TROMBLEY, *Council in Trullo*, p. 3-4.
136. Concile de Chalcédoine, canon 14, *COD*, p. 144.
137. Concile in Trullo, canon 72, *COD*, p. 276.

des hérétiques est de s'en tenir éloigné à défaut de pouvoir les convertir ; l'approche est donc radicalement différente[138].

Les exemples de conversion d'hérétiques et de païens sur le territoire de l'Empire ne manquent pas pour notre période. Certains sont connus par des miracles de saints évêques. Au IXe siècle, Georges d'Amastris, alors inhumé dans l'église de la cité, parvient à empêcher une invasion de barbares Rus' venus de la Propontide vers les côtes de l'Empire et à les convertir au christianisme[139]. Ignace le Diacre évoque la grande violence de cette invasion dont il rapporte crûment les détails[140]. Les Rus' pénètrent ensuite dans la cathédrale et sont, par l'intervention de Georges, paralysés et immobilisés, incapables de rien sauf de parler[141]. Par une discussion entre le chef barbare et l'un des prisonniers, le premier apprend la raison de cette paralysie : le miracle opéré par le saint pour empêcher le sacrilège du pillage de l'église et pour tenter de convertir ces païens tout en relâchant les prisonniers[142]. La conversion est présentée par Ignace comme une œuvre divine ; ainsi n'est-il pas question seulement du saint et du culte qui doit lui être rendu dans la discussion entre le chef et le prisonnier, mais aussi de la relation entre les hommes et la divinité, sujet au cœur des débats sur l'iconoclasme et le culte des saints et des images. Acceptant de quitter l'église et de se convertir au christianisme, les Rus' furent délivrés de leur paralysie et tous les chrétiens célébrèrent ensemble la divine liturgie[143].

Ce miracle posthume de Georges, parallèle d'un miracle réalisé de son vivant contre une invasion arabe, met en avant son rôle de protecteur, mais surtout sa mission d'évêque, convertir des païens et évangéliser les Barbares.

La conversion des peuples du Nord dans l'Empire, désignés sous le nom général de Scythes[144], apparaît dans d'autres sources. Une lettre encyclique

---

138. Sur ces différents points, voir B. MOULET, « Évêques, canons et liturgie face à l'hérésie (Byzance, VIIIe-XIe siècle) », dans ID. coord., *Procès et canons contre les hérésies au Moyen Âge : approches comparées*, *RBPH* 87/3-4, 2009, p. 519- 531.

139. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 43-46, p. 66-71.

140. *Ibid.*, c. 43, p. 66-67.

141. *Ibid.*, c. 44, p. 67-68.

142. *Ibid*, c. 45, p. 68-70.

143. *Ibid.*, c. 46, p. 70-71. Exemple similaire dans la *Vie* arménienne d'Étienne de Sougdaïa (p. 104-106) : des Barbares avaient attaqué la cité et dépouillé de ses biens l'église où se trouvait le corps d'Étienne ; après que les mains du chef barbare se furent desséchées et que ses troupes eurent rendu les objets volés, les soldats se convertirent au christianisme ; dès lors, « le bruit de ce miracle se répandit dans tout le pays et personne n'osa plus mettre la main sur les vases de l'église du saint pontife Étienne. »

144. É. MALAMUT, « Les peuples étrangers dans l'idéologie impériale. Scythes et Occidentaux », dans *L'Étranger au Moyen Âge, XXXe Congrès de la SHMES, Göttingen, juin 1999*, Paris, 2000 (Histoire ancienne et médiévale 61), p. 119-132, ici p. 121 ; I. SORLIN, « Voies commerciales, villes et peuplement de la *Rôsia* au Xe siècle d'après le *De administrando*

du patriarche Phôtios de 867 annonce la conversion des Russes[145]. Le même patriarche, dans une lettre à Antoine de Bosporos[146], encourage ce dernier à poursuivre ses efforts de conversion des païens installés en Crimée.

La conversion d'un Scythe nous est également connue par un récit de Paul de Monemvasie au Xe siècle[147] : il s'agit d'un jeune enfant scythe acheté par un gouverneur (ἄρχων) du Péloponnèse au début du siècle et confié au chapelain de la maison dudit gouverneur afin d'apprendre les lettres sacrées. L'enfant est baptisé à l'âge de 12 ans, alors qu'il recevait depuis longtemps déjà la communion, plus par imitation des autres enfants que par adhésion à la foi chrétienne. La conversion fut une telle réussite que l'enfant eut une vision qui révéla que le chapelain avait précédemment péché et que son évêque l'avait déposé. Entendant ce récit, le gouverneur chassa le prêtre qui avait été condamné à ne plus exercer son sacerdoce. Le récit loue les vertus de la conversion des païens, qui bénéficie non seulement à l'enfant, entré dans la voie de Dieu, mais aussi à la communauté chrétienne dans son ensemble puisque le faux prêtre, dans l'incapacité canonique de célébrer l'eucharistie, ne pourra plus exercer. Le baptême, sacrement d'initiation, lustration rituelle et rémission des péchés qui a rendu l'enfant pur et innocent, lui permet de révéler les erreurs de ses nouveaux coreligionnaires.

À l'égard des musulmans, les politiques de conversion se font moins vives et il semble que peu de musulmans vivent dans l'Empire ou soient en lien avec la hiérarchique ecclésiastique ; si c'est le cas, nos sources n'en disent presque rien. Au IXe siècle, Phôtios évoque la question des relations entre chrétiens et musulmans dans les zones frontières, notamment en Calabre[148] ; en Crète se pose le problème de la conversion des musulmans après la reconquête de l'île par Nicéphore Phocas en 961[149].

Le problème ne se pose pas seulement dans les espaces frontaliers. La *Vie* de Lazare le Galèsiote évoque la présence dans la région d'Éphèse d'un Arabe musulman que le métropolite de la cité a baptisé et qui, d'après le

---

imperio de Constantin Porphyrogénète », dans *Centres proto-urbains russes*, p. 337-355, ici p. 341-342 et n. 11 : il peut s'agir des Russes, des Avars, des Hongrois, des Petchénègues, des Bulgares, etc.

145. Phôtios, *Lettres*, n° 2, I, p. 40-53 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 497 [481].

146. Phôtios, *Lettres*, n° 97, I, p. 132 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 515 [494]. Bosporos, archevêché de Zècchie, est de création ancienne et apparaît dans toutes les notices épiscopales avant de devenir métropole sans suffragant au XIIIe siècle ; voir Auzépy, *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 219, n. 188. Sur Antoine, inconnu par ailleurs, PMBZ 565 et PBE Antonios 33.

147. *Récits édifiants*, « L'enfant qui eut une vision », p. 76-81.

148. Phôtios, *Lettres*, n° 297, III, p. 163-166 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 562 [531] ; étude de la lettre dans Martin, *Léon de Calabre*.

149. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 333-334.

texte, ne parle pas le grec puisqu'un interprète est nécessaire pour que le nouveau converti puisse rencontrer le saint[150].

La *Vie* de Lazare fournit des exemples de conversion de fidèles des nombreuses sectes apparues dans l'Empire aux VIIIe-IXe siècles[151]. À la fin du Xe siècle, alors que Lazare parvient à Attaleia (Lydie), il trouve refuge dans une grotte, d'où des hérétiques tentèrent de le chasser[152]. À force de paroles et de conviction, le saint parvint à leur faire rejoindre l'Église : les hérétiques anathématisèrent leurs croyances avant d'être envoyés auprès de l'évêque de Philétos en Lycie pour être admis à la communion[153]. P. Lemerle a voulu voir dans ce texte une allusion à la présence de Pauliciens en Asie Mineure[154], mais rien ne permet d'identifier avec certitude ces hérétiques dans ce passage du texte[155]. En revanche, plus loin dans la même *Vie*, un hérétique converti par Lazare est clairement un Paulicien[156].

Le cas des Pauliciens est particulièrement intéressant car l'on conserve plusieurs formules d'abjuration qu'ils doivent prononcer afin de garantir leur accueil dans l'Église ; la réception des hérétiques et païens se marque en effet par des rituels sous le contrôle théorique de l'évêque. D'après le canon 95 du concile in Trullo, les rituels diffèrent selon la nature de l'hérésie : certains doivent abjurer leur foi et anathématiser leurs croyances, d'autres sont simplement baptisés une seconde fois, d'autres enfin doivent suivre des enseignements et divers rituels[157]. Les Pères du VIIe siècle reprennent ici les décisions du concile de Constantinople en 381[158]. Au Xe siècle, une lettre de Théodore de Nicée à Philothée d'Euchaïta reprend les grandes étapes de la réception des hérétiques, montrant dans la pratique une stricte application des canons : Théodore évoque les différences dans le processus de réintégration selon la nature de l'hérésie[159].

Comme tous les futurs baptisés, les convertis doivent d'abord apprendre le symbole de la foi, qu'ils doivent réciter devant l'évêque à Pâques[160].

---

150. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 113, p. 542 ; l'épisode se déroule dans les années 1030.

151. Sur ces différents mouvements sectaires, voir GOUILLARD, *Hérésie*, p. 307-312, et DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 226-232.

152. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 10, p. 512.

153. MOULET, *Évêques et moines*, p. 65-66.

154. P. LEMERLE, « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques », *TM* 5, 1973, p. 1-144, ici p. 110.

155. GREENFIELD, *Lazaros*, p. 88, n. 60.

156. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 115, p. 543.

157. Concile in Trullo, canon 95, *COD*, p. 287-289 ; TROMBLEY, *Council in Trullo*, p. 10.

158. Concile de Constantinople I, canon 7, *COD*, p. 69-70.

159. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 5, p. 274-276.

160. Concile in Trullo, canon 78, *COD*, p. 279. C'est là une obligation canonique, mais on ignore dans quelle mesure ces hérétiques, dont certains n'étaient sans doute pas hellénophones, pouvaient prononcer le symbole de la foi.

Certains hérétiques, comme les Eunomiens, les Montanistes ou les Sabelliens[161], doivent être catéchumènes puis être instruits pendant une année par l'évêque avant d'être baptisés[162]. D'autres, comme les Pauliciens, doivent abjurer leur foi en anathématisant leurs croyances, leurs auteurs et leurs rituels[163]. L'ensemble du processus, sous le regard de l'évêque, est accompagné de nombreuses prières contenues dans l'Euchologe[164].

Les autorités épiscopales doivent prendre en compte d'autres cas particuliers : celui des pécheurs qui, s'ils ne sont pas assimilés à des hérétiques, doivent être réintégrés dans la communauté chrétienne après avoir purgé leur peine[165] ; celui des apostats qui ont renié leur foi, le plus souvent parce qu'ils ont été soumis un temps à la domination d'une puissance étrangère. En septembre 845, un important échange de prisonniers eut lieu entre Arabes et Byzantins ; de nombreux chrétiens avaient renié leur foi pendant leur captivité. En 845-846, une ordonnance complétée par des prières fut rédigée, probablement par Méthode, pour régler les modalités de leur réception dans l'Église[166]. Le texte spécifie les cas à envisager, qu'il s'agisse d'enfants ou d'adultes et d'apostasies volontaires ou non. Dans tous les cas, une pénitence est imposée afin de guérir l'âme de l'apostat réintégré dans la communauté chrétienne.

L'Église lutte donc activement pour éradiquer les mouvements déviants ; face aux pratiques païennes, une difficulté supplémentaire se pose : comment distinguer dans les pratiques populaires du christianisme ce qui est orthodoxe de ce qui est païen ? Les canons ont précisé certains éléments de ce paganisme[167] : devins et meneurs d'ours sont interdits et les charlatans sont condamnés[168], les fêtes païennes ne doivent pas être célébrées[169], aucun

---

161. Sur ces différents groupes, GOUILLARD, *Hérésie*, p. 307-312.

162. Concile in Trullo, canon 95, *COD*, p. 287-289.

163. C. ASTRUC, W. CONUS-WOLSKA, J. GOUILLARD, P. LEMERLE, D. PAPACHRYSSANTHOU, J. PARAMELLE éd., « Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure. Texte critique et traduction », *TM* 4, 1970, p. 1-227, ici p. 190-207 (formules d'abjuration).

164. *Euchologe Barberini*, c. 143-148, p. 146-155 ; ARRANZ, *Rites d'incorporation et de réadmission*.

165. *Ibid.*, p. 68-70.

166. M. ARRANZ, « La "Diataxis" du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain, II-1 », *OCP* 56, 1990, p. 283-322, ici p. 288-315.

167. Voir TROMBLEY, *Council in Trullo*.

168. Concile in Trullo, canon 61, *COD*, p. 269-270. Les commentaires de ce canon par Théodore Balsamon a donné lieu à plusieurs études : BROWNING, *Theodore Balsamon's commentary*, p. 426, et M.-T. FÖGEN, « Balsamon on magic : from roman secular law to Byzantine canon law », dans *Byzantine Magic*, éd. H. MAGUIRE, Washington, 1995, p. 99-115.

169. Concile in Trullo, canon 62, *COD*, p. 270-271 ; sur les Brumalia évoquées dans le canon, considérées comme des fêtes en l'honneur de Dionysios, voir l'article, ancien et en latin, de

feu ne doit être allumé devant les maisons au début de chaque mois[170], les étudiants en droit ne doivent pas adopter d'usages païens (se rendre aux jeux, faire des sauts périlleux ou porter des vêtements extravagants)[171], aucun serment ne peut être prêté à des dieux païens[172] ; à charge pour les évêques d'appliquer les canons qu'ils ont édictés.

Les pratiques païennes, attestées dans les canons, le sont moins dans les autres sources. Dans une lettre envoyée peut-être à un métropolite lors de son second patriarcat, Phôtios évoque un cas de miarophagie[173] : alors que des gens avaient creusé le tombeau d'un païen pour y trouver, sans succès, de l'argent – en vertu de l'idée selon laquelle les païens, encore à la fin de l'Antiquité, se faisaient enterrer avec leurs richesses et leurs biens –, ils tuèrent un chien et le mangèrent pour forcer la terre à rendre le trésor. Confessant leur faute à leur évêque, ils furent contraints à une pénitence aggravée, soit cent vingt jours de privation de communion au lieu des quarante habituels pour un délit semblable. D'après Phôtios, le cas est aggravé par l'impiété multiple des coupables : creusement d'une tombe, même païenne, et miarophagie, signe de pratiques condamnées par l'Église. Cela tient en effet à l'image ambiguë du chien dans le monde byzantin[174] : animal fidèle de compagnie utilisé pour la chasse ou pour surveiller des troupeaux[175], il est aussi le signe du mal et du diable incarné (désignant ici les musulmans), comme on le constate dans l'Occident carolingien où les chiens désignent symboliquement les païens à évangéliser[176]. C'est dans l'hagiographie qu'est véhiculée cette image négative : la *Vie* de Lazare le Galèsiote compare un musulman à un chien dont il aurait la force physique

---

J. R. Crawford, « De Bruma et brumalibus festis », *BZ* 23, 1920, p. 365-390, et plus récemment Browning, *Theodore Balsamon's commentary*, p. 423-425 ; sur la pénétration slave dans le monde grec et ses interférences culturelles, D. Constantelos, « Canon 62 of the synod in Trullo and the Slavic question », *Byzantina* 2, 1970, p. 21-35, spéc. p. 24 et suiv.

170. Concile in Trullo, canon 65, *COD*, p. 272-273.

171. *Ibid.*, canon 71, p. 275.

172. *Ibid.*, canon 94, p. 287.

173. Phôtios, *Lettres*, n° 293, III, p. 157-158 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 570 [540].

174. « Dogs », *ODB* I, p. 644 ; Greenfield, *Lazaros*, p. 110, n. 140.

175. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 26, p. 517. On en trouve également trace dans le *Code rural* au VIIIe siècle (éd. W. Ashburner, « The Farmer's law », *Journal of Hellenic Studies* 39, 1910, c. 55, 75 et 77, p. 85-108).

176. G. Bührer-Thierry (« Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge », dans *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, éd. L. Mary, M. Sot, Paris, 2002, p. 175-187) montre la vision qu'ont les Occidentaux des païens « cynocéphales » (à tête de chien), le chien étant considéré dans l'exégèse du temps comme une figure du païen. L'exemple de la lettre de Ratrame, moine de l'abbaye de Corbie à la fin du IXe siècle, montre bien cette perception : selon lui, si ces hommes observent des règles de vie sociale, alors ils constituent des êtres doués de raison pouvant dès lors être baptisés (p. 183 et suiv.).

comme le caractère démoniaque[177] ; des gens affamés et peu soucieux des convenances mangent, comme des chiens, la nourriture qui leur est offerte par le saint[178] ; enfin, les chiens, surtout s'ils sont noirs[179], sont les agents du diable, chargés par celui-ci de détourner le saint homme de la voie de Dieu[180]. Ainsi, le fait de manger le corps d'un chien mérite pour Phôtios une peine renforcée : en mangeant le corps du diable plutôt que celui du Christ, les hommes se sont éloignés de Dieu.

Baptiser ou non les juifs ? Débats et controverses au sein de l'épiscopat

La situation des juifs dans l'Empire est spécifique, en particulier parce qu'ils « posent aux Byzantins un problème disproportionné à leur importance démographique, économique et intellectuelle »[181]. Au VIIe siècle, les controverses ont été nombreuses entre juifs et chrétiens[182] ; dans les siècles suivants, la politique se fait plus tolérante à leur égard, avec parfois la volonté de mettre en place des politiques, rapidement abandonnées, de conversions forcées[183]. Le judaïsme est aussi, pour ses adversaires, l'une des racines de l'iconoclasme et de l'hérésie en général : pencher vers le judaïsme, « judaïser », était un travers que l'Église devait corriger[184]. Comme à l'égard des hérétiques, les canons tendent à mettre en garde les chrétiens contre une trop grande proximité avec les juifs : il ne faut pas les fréquenter aux bains publics, accepter leur médecine, leur parler ou suivre leurs coutumes[185]. Le canon 8 du concile de Nicée II précise les modalités du baptême des juifs s'ils se convertissent par une foi sincère[186]. La peur est en effet toujours de mise, et les Pères préconisent, comme à l'égard des

---

177. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 19, p. 515.

178. *Ibid.*, c. 23, p. 516.

179. *Ibid.*, c. 153, p. 553 ; le diable et les démons sont souvent associés aux hommes et animaux noirs : GREENFIELD, *Lazaros*, p. 242, n. 589.

180. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 54, p. 526.

181. M.-F. AUZÉPY, M. KAPLAN, B. MARTIN-HISARD, *La Chrétienté orientale du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Textes et documents*, Paris, 1996, p. 94.

182. G. DAGRON, V. DÉROCHE, « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle », *TM* 11, 1991, p. 17-273.

183. Sur ces points, DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 232-234 et bibliographie.

184. ID, « Judaïser », *TM* 11, 1991, p. 359-380, ici p. 367-369. La comparaison entre iconoclastes et juifs est fréquente : Constantin V est accusé d'être judéophrone, soit de « penser comme un juif » (Théophane, *Chronographie*, p. 501[24-25]), et l'Admonition de l'Ancien sur les saintes images assimile iconoclasme et judaïsme (par exemple p. 11-13).

185. Concile in Trullo, canons 11 et 33, *COD*, p. 237 et p. 253.

186. Concile de Nicée II, canon 8, *COD*, p. 328-329.

hérétiques, l'éloignement. L'Euchologe fournit le rituel à suivre, c'est-à-dire la renonciation et l'admission d'un juif converti au catéchuménat[187].

En 873-874, Basile Ier lance une politique de conversion forcée qui vise surtout les commerçants et artisans des cités, et d'abord de Constantinople[188]. Une partie du clergé manifesta son hostilité à l'égard de cette politique. Le traité de Grégoire Asbestas, métropolite de Syracuse puis de Nicée, la dénonce violemment en 878-879[189]. Dans le traité[190], l'auteur dénonce les us et coutumes des juifs, évoque la nécessité de l'abjuration de la foi hébraïque, s'oppose à certains de ses collègues sur des questions de dogme relatif au baptême, et enfin dénonce l'intrusion du pouvoir impérial dans la politique de l'Église, précisant que les laïcs doivent rester à leur place et que seuls les évêques ont la capacité et le pouvoir de baptiser.

Grégoire critique ainsi une partie de l'épiscopat qui soutenait la politique impériale[191]. D'après G. Dagron, il pourrait s'agir d'évêques ignatiens chargés d'appliquer les mesures impériales de conversion forcée[192]. Comme pour les élections épiscopales, ce n'est pas tant la question des juifs dans l'Empire qui divise l'épiscopat que l'intrusion du pouvoir politique dans l'Église. C'est l'objet de la dernière partie du *Traité* : pour certains évêques, c'est à l'institution ecclésiastique – et donc à eux-mêmes – que revient la charge de définir le dogme, d'encadrer les rituels et donc d'accueillir ou de refuser les nouveaux convertis. S'appuyant sur plusieurs canons et sur les écrits des Pères de l'Église[193], Grégoire dénonce les laïcs qui interviennent dans les affaires ecclésiastiques[194]. Dans un deuxième temps, Grégoire insiste sur la nécessité pour l'Église de conserver l'enseignement et le baptême : ce sont là des prérogatives épiscopales puisqu'il constate par ailleurs que même des prêtres peuvent être ignorants sur la façon dont il faut recevoir les convertis[195]. Citant à nouveau les canons[196], il rappelle qu'un prêtre ne peut célébrer d'actes liturgiques sans l'accord de son évêque, ce qui lui permet de fustiger ses collègues qui ne surveilleraient pas leurs clercs[197].

---

187. M. ARRANZ, « Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (2). Première partie. Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non chrétiennes », *OCP* 49, 1983, p. 42-90, ici p. 68-71.

188. Théophane Continué, V, 95, p. 341-342 ; voir DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 347-350.

189. Grégoire de Nicée, *Traité contre le baptême des Juifs*.

190. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 314-315.

191. Grégoire de Nicée, *Traité contre le baptême des Juifs*, c. 11-13, p. 329-333.

192. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 347.

193. Grégoire de Nicée, *Traité contre le baptême des Juifs*, c. 14-17, p. 335-339.

194. *Ibid.*, c. 14, p. 335[3-9].

195. *Ibid.*, c. 16, p. 337.

196. Il s'agit du 39e canon des Apôtres, du 57e canon de Laodicée et du 31e canon du concile in Trullo : *ibid.*, c. 16, p. 337[11-17].

197. *Ibid.*, c. 17, p. 337-339.

Le traité de Grégoire n'est donc pas uniquement un pamphlet contre le baptême des juifs ; il prend une autre dimension en s'opposant à une partie de la hiérarchie, soumise aveuglément au pouvoir impérial ou peu rigoureuse dans l'application de ses fonctions. C'est en effet au rôle de pasteur et d'évangélisateur de l'évêque qu'est consacrée une partie importante du *Traité*. Le baptême des juifs ne serait alors qu'un prétexte. Grégoire n'est en tout cas pas le seul à soulever les problèmes de l'acceptation des juifs dans la société chrétienne. Plusieurs lettres contemporaines attestent ces préoccupations, comme celles de Phôtios à Ignace de Claudiopolis et Michel de Mytilène en 869[198]. Dans la lettre déjà évoquée du même Phôtios à Antoine de Bosporos, le patriarche évoque les efforts de ce dernier pour convertir les juifs de sa région[199] : nombreux avaient été les juifs à émigrer chez les Khazars, dont les chefs s'étaient convertis au judaïsme pour échapper aux politiques de conversion forcée, mouvement qui s'accélère dans la première moitié du Xe siècle[200].

À la fin du IXe ou au début du Xe siècle, comme Grégoire de Nicée, Aréthas de Césarée rédige un traité contre les juifs qui prend la forme d'un discours adressé à ses collègues évêques, ce qui pose la question du lieu où il fut prononcé, peut-être lors d'une réunion du synode permanent à Constantinople[201]. Comme le début de l'œuvre de Grégoire, le discours d'Aréthas traite de la nécessité de baptiser une partie des juifs à condition que cela se fasse selon les règles en vigueur dans l'Église : aucune promesse ne doit leur être faite et l'évêque doit veiller au bon déroulement du rituel.

Toutes les conversions des juifs ne se sont pas faites sous la contrainte, comme le montre le cas de la jeune fille juive sourde et muette guérie par une vision de la Vierge et de Dèmètrios rapporté par Léon de Thessalonique en 842[202]. Si l'histoire remonte au VIe siècle, le fait que Léon la raconte dans son homélie atteste l'existence d'une communauté juive à Thessalonique et donc la possibilité pour l'Église de continuer à recevoir des juifs convertis ; au XIe siècle, Lazare le Galèsiote parvient à convertir un juif[203].

Sous les règnes de Léon VI et de Romain Lécapène, de nouvelles politiques de conversion auraient peut-être été mises en place, sans doute

198. Phôtios, *Lettres*, nos 116, 117 et 125, I, p. 153-155, p. 162-164. Ignace et Michel sont absents de la PBE ; notices complètes à paraître dans la PMBZ II.

199. *Ibid.*, n° 97, p. 132 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 515 [494].

200. D. M. DUNLOP, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, 1954, p. 89-170.

201. Le traité est édité avec la correspondance du métropolite : Aréthas de Césarée, « Τοῖς ἀπειθέσιν ἐκ παρακοπῆς Ἰουδαίοις ἐν διαλέξεως τύπῳ », *Lettres*, n° 33, p. 271-278 ; voir ANTONOPOULOU, *Homiletic activity*, p. 327. Dans le chapitre que consacre P. Lemerle à Aréthas (*Humanisme*, p. 205-241), il n'est pas fait mention de ce discours.

202. Léon de Thessalonique, *Homélie*, p. 297-302.

203. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 112, p. 542.

avec le concours de l'Église, mais nos sources n'en disent rien ; seul pourrait se poser le problème du retour au judaïsme de juifs devenus chrétiens[204].

L'évêque et les femmes

Nous avons évoqué, dans les pages consacrées aux origines familiales des évêques, les rapports entretenus entre ceux-ci et les femmes, principalement leurs épouses, dont ils doivent se séparer une fois ordonnés[205]. Les relations entre les clercs et les femmes n'apparaissent que dans un nombre limité de sources : les sources « masculines » en parlent peu et c'est dans les sources consacrées aux femmes, en particulier dans l'hagiographie, que l'on en trouve mention. Les rencontres entre clercs et femmes, surtout les saintes, n'ont essentiellement lieu que du fait de la position sociale privilégiée qu'occupent les saintes femmes, notamment les impératrices[206].

À côté de leurs épouses, les évêques sont amenés à fréquenter de nombreuses femmes, impératrices, aristocrates, moniales et femmes pieuses, simples fidèles de leur diocèse, mais aussi leurs mère et sœur(s). Les sources sont peu loquaces sur les familles des évêques et futurs évêques. De rares détails nous sont fournis sur les femmes de l'entourage familial des évêques. Quand ceux-ci sont saints, leurs mères et sœurs sont inévitablement des femmes pieuses et honnêtes, à l'image de la mère de Georges d'Amastris, Mégéthô[207]. Ignace, en bon hagiographe et rhéteur, insiste sur la signification du prénom, « grandeur », précisant qu'elle était « ainsi nommée par ce qu'elle était devenue ou devenue ce qu'elle était nommée »[208]. Konstantô, mère des trois frères David, Syméon et Georges de Lesbos[209], jouit d'une grande réputation à l'annonce de la naissance prochaine de son fils aîné David[210] ; Konstantô est d'autant plus exceptionnelle qu'elle aurait enfanté ses trois fils en près de cinquante ans[211]. Théodore de Nicée insiste dans la *Vie* de Pierre d'Argos sur les vertus de la sœur de son héros, mais il ne prend pas la peine de donner son nom, signe qu'elle semble bien inexistante face à ses frères Platon, Denys, Pierre et

---

204. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 353 et n. 204. Dans la seconde moitié du XIe siècle, le débat n'est toujours pas réglé : Nicétas Stéthatos rédige un traité contre les juifs, dans lequel il invite ces derniers à faire acte de foi et à entrer dans la communion de l'Église (J. DARROUZÈS, *Nicétas Stéthatos, Opuscules et lettres*, Paris, 1961 [Sources chrétiennes 81], p. 412-443).

205. Voir *supra*, p. 239-241.

206. DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 461-462.

207. PMBZ 4936 (abs. PBE).

208. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 3, p. 5 : « ἡ δὲ μήτηρ Μεγεθὼ προκληθεῖσα, ὅπερ ἐγένετο, ἢ γενομένη ὃ προεκλήθη. »

209. PMBZ 4057 et PBE Konstanto 1.

210. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 2-3, p. 212-214.

211. C'est ce qui ressort de la *Vie* : David serait né vers 717, Georges et Syméon vers 763-764.

Paul[212]. Certaines sœurs d'évêques s'illustrant par leurs vertus ont été l'objet d'une *Vie* : c'est le cas au Xe siècle de sainte Paraskévè, qui avait pour frère Euthyme de Madyta dont elle honorait la tombe après la mort[213].

Le cas de la mère de Métrophane, métropolite de Smyrne et partisan d'Ignace, est intéressant[214]. Selon les chroniqueurs[215], le patriarche Jean Grammatikos, après sa déposition, ourdit un complot contre son successeur Méthode. Il eut pour cela recours à cette femme, à qui il versa suffisamment d'or pour la convaincre d'accuser publiquement le nouveau patriarche d'avoir eu avec elle des relations intimes. Un procès public s'ensuivit avec des juges civils et ecclésiastiques devant lesquels Méthode prouva qu'une telle accusation était fausse puisqu'il était eunuque. La femme finit par avouer qu'elle avait été payée, ce qui mit fin à la calomnie des iconoclastes contre Méthode, ainsi sans doute que des iconodoules les plus rigoristes, ennemis du patriarche pour sa politique de conciliation[216].

Contrairement à ce qui a été noté[217], l'épisode semble vraisemblable. N'apparaissant pas dans la *Vie* de Méthode, ce récit est très proche de ce que l'on s'attendrait à trouver dans un récit hagiographique, tant par le langage employé que par les idées véhiculées, en particulier celle du saint faussement accusé dont les vertus morales sont finalement garanties. L'absence de ce beau récit hagiographique dans la *Vie* de Méthode pourrait s'expliquer par la pauvreté globale des informations fournies par la *Vie*[218].

Les rapports des évêques avec les impératrices sont tout aussi complexes qu'avec le pouvoir impérial quand il est incarné par des hommes. Dans les années 730-750, Irène, l'épouse de Constantin V, aurait secrètement libéré Étienne de Sougdaïa, victime de la politique des premiers empereurs

212. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 5, p. 234 ; PMBZ 6072B (abs. PBE).

213. *Vie* de Paraskévè, c. 7-8, p. 287-288 ; voir Delierneux, *Sainteté féminine*. Euthyme de Madyta (mort v. 989-996) a fait l'objet d'une *laudatio* par Georges de Chypre (BHG 654), que nous n'avons pu consulter (éd. Arsenij, *Γεωργίου Κυπρίου ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Εὐθύμιον*, Moscou, 1886, p. 5-68). Euthyme n'a pas été retenu dans le Synaxaire (*Syn. Eccl. CP*, col. 659-660) ni dans le Ménologe de Basile II (col. 437-440).

214. PMBZ 4986 et PBE Metrophanes 1 ; sur sa mère, PMBZ 4986A et PBE Anonyma 21.

215. Théophane Continué, IV, 10, p. 158-159 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 86-88 ; Génésios, IV, c. 5, p. 59-60 ; Zonaras, vol. 3, XVI, 1, p. 384-387 ; voir Da Costa-Louillet, *Saints de CP*, p. 458-459.

216. Deux enluminures du Skylitzès de Madrid illustrent cette affaire : l'une montre la femme accusant Méthode, l'autre montre ce dernier dévoilant la preuve de son état physique (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 65v et 66r [Tsamakda, *Illustrated Chronicle*, fig. 161 et 163]).

217. Flusin, Cheynet, *Skylitzès*, n. 26, p. 78.

218. Ainsi, la *Vie* omet le conflit entre le patriarche et les Stoudites ; voir l'introduction de la DOHD, p. 68-69. L'absence de cet épisode dans la *Vie* n'affaiblit pas, selon nous, l'historicité de cet événement.

iconoclastes que l'impératrice n'aurait pas soutenus[219]. Avec Irène l'Athénienne à la fin du VIIIe siècle et Théodora au siècle suivant, les rapports sont d'abord politiques, puisqu'il s'agit pour les deux impératrices de renouer avec le culte des images, soutenues en cela par une partie du corps épiscopal. La *Vie* de David, Syméon et Georges montre très bien les tractations entre Théodora, soucieuse du devenir de l'âme de son défunt mari Théophile, et les évêques et moines iconodoules[220].

Soumis au pouvoir des impératrices régnantes, les évêques ne se privent pas pour autant, comme avec les empereurs, de contester directement ou non leur autorité. La nomination de Georges au siège d'Amastris, décidée par le synode de la capitale, s'est faite à l'encontre de la décision d'Irène et de Constantin VI[221]. Cela n'empêcha cependant pas Georges, dans les années qui suivent, de rejoindre la cour impériale[222].

Les contacts des évêques avec des femmes aristocrates ou de simples fidèles sont les plus nombreux. Dans la majorité des cas, ils sont liés aux fonctions religieuses et pastorales de l'évêque : Georges d'Amastris est invité lors de son séjour à Trébizonde par une aristocrate à venir célébrer l'eucharistie dans son oratoire privé[223]. Peu avant, il avait montré ses vertus de saint. Le stratège de Trébizonde avait fait emprisonner plusieurs marchands d'Amastris. Les hommes firent alors appel en prière à leur évêque, qui vint aussitôt les sauver. En punition du geste hâtif et malheureux du stratège, sa femme fut aveuglée et seule l'intervention du saint put la guérir ; face au miracle, le stratège décida de libérer les marchands[224].

À Catane, les reliques de Léon sauvent la vie d'une femme de Syracuse en proie à de douloureux problèmes sanguins. Elle avait dépensé inutilement de fortes sommes d'argent chez des médecins incompétents et décida donc de se rendre auprès du saint. Apprenant la mort de l'évêque, elle se rendit dans l'église qui abritait ses reliques et fut immédiatement guérie[225]. À Argos, c'est

---

219. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 4, p. 78-79 ; voir *supra*, p. 341-343.

220. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 28, p. 245-246, par exemple. Récits similaires dans Georges le Moine, p. 802-803 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 81-84 ; *Vie* de Iôannikios par Pierre, c. 70, p. 432, et *Vie* par Sabas, c. 48, p. 376 ; *Vie* d'Irène de Chrysobalanton, c. 2, p. 6-8 ; *Vie* de Michel le Syncelle, c. 25-26, p. 100-104 ; *Vie* de Théodora impératrice, c. 10, p. 265-267 ; voir également le récit de l'*Absolution de Théophile*, éd. W. Regel, « Narrationes de Theophilo imperatore constantinopolitano et Theodora imperatrice sub restitutione sanctarum imaginum », *Analecta Byzantino-Russica*, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 19-39.

221. *Supra*, p. 261.

222. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 34, p. 53-54.

223. *Ibid.*, c. 31-33, p. 49-53.

224. *Ibid.*, c. 27-30, p. 43-49. Sur le stratège et son épouse, PMBZ 11172 et 11172A (abs. PBE) ; sur les marchands, PMBZ 10332 (abs. PBE).

225. *Vie* de Léon de Catane, c. 17, p. 96-97.

de son vivant que Pierre réalisa un miracle en guérissant une jeune vierge à peine mariée et possédée par le démon[226].

Au service de ses fidèles, tel Paul de Monemvasie écoutant le récit de la résurrection d'Anne[227], l'évêque agit en protecteur de ses ouailles, en particulier des femmes, dont la faiblesse est régulièrement soulignée par les sources[228]. Pierre d'Argos vint ainsi en aide à une jeune femme qu'un stratège peu scrupuleux avait séduite et enlevée. Trouvant refuge chez l'évêque, elle fut sauvée et le stratège, condamné à une fièvre tenace, ne fut guéri qu'après avoir demandé pardon à la jeune femme et au saint[229].

L'accès des femmes à la vie religieuse et ecclésiastique constitue un cas spécifique de relations entre les évêques et les femmes. Celles-ci, comme les hommes laïcs, n'ont pas accès au sanctuaire[230]. Une tolérance est néanmoins accordée à certaines à qui l'on permet par économie et nécessité d'accéder au sanctuaire quand, selon Phôtios, elles sont indispensables au service liturgique, ce qui est surtout le cas des moniales[231]. Une autre exception est prévue pour celles qui viendraient en aide aux chrétiens faits prisonniers par des Barbares ; d'après Phôtios, elles méritent d'être ordonnées diaconesses et donc d'être reçues dans l'Église en participant à la liturgie[232].

Le dernier aspect des relations entre les évêques et les femmes tient plus largement aux rapports, complexes, développés entre l'épiscopat et le monde monastique. Les monastères féminins n'accueillent pas en leur sein de prêtres, en particulier parce que les monastères doubles sont interdits par les canons ; la réforme que mène le patriarche Nicéphore au début du IXe siècle semble avoir porté ses fruits puisque les mentions de monastères

226. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 17, p. 248.

227. *Récits édifiants*, « La femme qui mourut et fut ressuscitée » (BHG 1449k), p. 104-108.

228. Voir J. BEAUCAMP, « Incapacité féminine et rôle public à Byzance », dans *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 23-36.

229. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 16, p. 246-248.

230. Concile in Trullo, canon 69, *COD*, p. 275 ; le canon 70 du concile interdit même aux femmes de parler pendant la messe (*ibid.*).

231. Phôtios, *Lettres*, *Amphilochia* n° 317, VI, p. 124 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 563a.

232. Phôtios, *Lettres*, n° 297, III, p. 163-166 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 562 = *Regesti dei documenti dell'Italia meridionale, 570-899*, éd. J.-M. MARTIN, E. CUOZZO, S. GASPARRI, M. VILLANI, Rome, 2002 (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge, 5), n° 1075. Sur cette lettre, datée de 880-886, voir MARTIN, *Léon de Calabre*. L'âge d'ordination au diaconat pour une femme est de 40 ans (concile de Chalcédoine, canon 15, *COD*, p. 144 ; concile in Trullo, canon 14, *COD*, p. 240-241). Sur la présence des diaconesses dans l'Église, voir R. TAFT, « Women at church in Byzantium : where, when – and why ? », dans *Women's Space Colloquium*, *DOP* 52, 1998, p. 27-87, spéc. p. 63-72.

doubles s'amenuisent dans les sources jusqu'au début du XII[e] siècle[233]. Dès lors, seul un recours extérieur au clergé permet la fondation d'un monastère, la célébration de la liturgie ou la consécration des moniales.

Au IX[e] siècle, le monastère du saint protomartyr Étienne sur l'île d'Égine est fondé par le prêtre Mathias, qui installe des femmes dans le monastère avec l'accord de l'évêque local[234]. C'est en effet à l'évêque que revient la charge de surveiller la fondation des monastères et au clergé de veiller au bon fonctionnement et à la desserte de ces lieux[235]. En 868, Théodore de Thessalonique[236], sur le conseil des archimandrites et de la communauté monastique, désigna supérieure du monastère Saint-Étienne Théopistè, fille de Théodora de Thessalonique ; il s'agissait de remplacer Anne, trop âgée pour continuer à exercer sa fonction[237].

L'évêque a également en charge la consécration des moniales de son diocèse, et plus généralement de toute candidate à la vie religieuse. Au IX[e] siècle, Euthyme de Sardes consacre moniale une jeune fille, ce qui lui vaut une disgrâce peu après l'avènement de Nicéphore I[er] en 802 : l'empereur avait en effet souhaité épouser la jeune fille, ce que sa consécration empêchait[238]. L'ambiguïté des relations entre évêques et moines s'exprime bien ici : si le monde monastique cherche à rester indépendant des structures ecclésiastiques, il ne peut toujours y parvenir car le recours au clergé séculier est souvent indispensable.

Le gouvernement diocésain

L'évêque exerce une fonction d'autorité sur sa circonscription et, en ce sens, le gouvernement de ce dernier constitue le second aspect fondamental de sa fonction. Sur ces points, les sources font défaut : contrairement à

---

233. Concile de Nicée II, canon 20, *COD*, p. 340-342 ; *Vie* de Nicéphore patr. CP, p. 159-160 ; M.-F. Auzépy, « La sainteté et le couvent : libération ou normalisation des femmes ? », dans *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 184 ; Delierneux, *Sainteté féminine*, p. 257-260.

234. *Vie* d'Athanasia d'Égine, c. 7, p. 185. Sur Mathias, voir PMBZ 4874 (abs. PBE).

235. Kaplan, *Moines et clergé*, p. 295, et Moulet, *Évêques et moines*, p. 49-57.

236. On ignore la date précise de son épiscopat ; d'après le *Synodikon*, il succéda à Euthyme et fut remplacé par Serge (*Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 114[6-7]). Théodore est également connu pour avoir ordonné diacre Euthyme le Jeune, vraisemblablement en 864 (*Vie* d'Euthyme le Jeune, p. 34). En 879-880, Théodore est encore en poste puisqu'il participe au concile phôtien (Mansi XVIIA, col. 373E). Sur Théodore, PMBZ 7727 (abs. PBE).

237. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 37, p. 138. Sur Saint-Étienne, Janin, *Grands centres*, p. 411, et Paschalidès, *Βίος*, p. 257-258. Sur Anne, PMBZ 455 (abs. PBE) ; sur Théopistè, PMBZ 8377 (abs. PBE).

238. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 4-5, p. 25-27 ; c'est pour justifier sa vengeance que Nicéphore prétexta la participation d'Euthyme à la révolte de Bardanios Tourkos pour l'exiler.

l'Occident du Xe siècle[239], on ne possède ni chartes ni statuts synodaux qui pourraient nous éclairer sur le fonctionnement des diocèses de l'Empire.

Le principe de collégialité

Avec le synode qui l'entoure, le métropolite et l'évêque doivent régler les problèmes relatifs à la bonne application du dogme et gérer les affaires temporelles de l'évêché, organiser les élections épiscopales et traiter des points qui impliquent, d'une façon ou d'une autre, les évêques et les clercs de son Église. Liées à ce qu'en disent les sources, nos connaissances sur le sujet sont, comme souvent, réduites. Si le fonctionnement pratique du synode métropolitain est connu par quelques textes, il n'en va pas de même pour le synode épiscopal, pour lequel on ne sait presque rien, car il est progressivement supplanté par le synode métropolitain.

La pratique synodale et collégiale s'est développée dans l'Église bien avant le règne de Constantin ; ce furent des raisons pratiques qui entraînèrent la réunion régulière des évêques d'une province autour de leur primat, ou des clercs d'un diocèse autour de leur évêque[240]. Ce sont donc les canons des conciles et synodes des premiers siècles qui fournissent la majeure partie de notre documentation et dont l'essentiel est encore en application à l'époque mésobyzantine.

Le synode métropolitain : constitution et compétences

Conformément aux canons des conciles, les évêques ont l'obligation de participer au synode de la province, obligation inlassablement répétée par les patriarches, encore au XIe siècle par Alexis Stoudite[241]. Les plus anciens canons précisent que le synode doit être réuni deux fois par an[242]. D'après le canon 5 du concile de Nicée I, ces synodes devront avoir lieu, l'un entre Pâques et la Pentecôte, l'autre à l'automne[243], convocation bisannuelle précisée par les canons des Apôtres[244] et le concile d'Antioche[245]. Dès lors, la convocation au synode dépend du calcul de la date de Pâques, que le concile de Carthage, au début du Ve siècle, entend régler par deux canons[246]. Le même concile vient cependant contredire les autres décisions canoniques en

239. PARISSE, *Évêques*, p. 471-472.

240. DVORNIK, *Episcopal synods*, p. 25-31 ; MARIORAS, *Synode de province*.

241. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 829D-832A.

242. Sur la question de la date de convocation, MARIORAS, *Synode de province*, p. 421-424.

243. Concile de Nicée I, canon 5, *COD*, p. 22.

244. Canon des Apôtres 37, *DGA*, p. 26.

245. Concile d'Antioche, canon 20, *DGA*, p. 120-121.

246. Concile de Carthage, canons 51 et 73, *DGA*, p. 270-271 et p. 314-315.

spécifiant que le synode général ne devait être réuni qu'une seule fois par an[247]. En réalité, il s'agit là d'une adaptation locale à la théorie canonique : l'étendue de l'espace géographique comme les difficultés de déplacement avaient contraint les évêques africains à ne convoquer le synode qu'une fois par an, puis uniquement quand cela s'avérait nécessaire[248].

Au concile de Chalcédoine, la règle de deux synodes provinciaux par an est toujours en vigueur[249], mais les dates de convocation ne sont pas précisées car laissées à l'appréciation du métropolite. On constate une évolution : si la raison d'être du synode local est toujours la même, sa tenue est ramenée à une seule fois par an par une novelle de Justinien[250] puis par les Pères du VIe concile œcuménique pour, selon eux, éviter la fatigue et simplifier le voyage[251] ; la décision est confirmée en 787 à Nicée II[252] et Taraise en rappelle l'importance[253].

C'est au métropolite que revient l'obligation de convoquer par lettre le synode, le plus souvent dans sa cité, sauf s'il en a décidé autrement. En sont membres de droit le métropolite et tous ses suffragants. La hiérarchie du clergé se retrouve dans les réunions du synode : le métropolite préside l'assemblée, ouvre et clôt les séances, dirige les débats ; les évêques ont un droit de vote et de décision, les prêtres et diacres qui les accompagnent se contentant d'assister aux réunions ; enfin, les clercs de la métropole mettent par écrit les comptes-rendus des assemblées et les décisions prises[254].

Les suffragants doivent participer à l'assemblée : les empêchements sont tolérés mais toute absence injustifiée entraînera une réprimande ou une sanction canonique[255]. Le concile de Carthage, dans un contexte africain spécifique, envisage un roulement pour la convocation des évêques, réunis à tour de rôle en deux ou trois groupes définis par le métropolite[256]. À l'époque mésobyzantine, dans des éparchies moins étendues qu'aux premiers siècles, une telle règle n'est plus en vigueur. Ainsi, au Xe siècle, la *Vie* de Dèmètrianos

247. Concile de Carthage, canon 18, *DGA*, p. 232-233 ; le canon 52, consacré aux visites dans les provinces, sous-entend également une seule réunion par an du synode (*DGA*, p. 271-272).

248. Sabw Kanyang, *Conciles africains*, p. 320-324.

249. Concile de Chalcédoine, canon 19, *COD*, p. 146.

250. Justinien, *Nov.*, 123.10 et 137.4, p. 602-603 et p. 698.

251. Concile in Trullo, canon 8, *COD*, p. 236.

252. Concile de Nicée II, canon 6, *COD*, p. 326-327.

253. Taraise, *Lettre aux évêques de Sicile*, col. 1477 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 365 : lettre dans laquelle Taraise félicite les évêques siciliens de réunir chaque année leur synode.

254. Marioras, *Synode de province*, p. 426-428.

255. Concile de Laodicée, canon 40, *DGA*, p. 147 ; concile de Carthage, canon 76, *DGA*, p. 316-317 ; Concile de Chalcédoine, canon 19, *COD*, p. 146.

256. Concile de Carthage, canon 76, *DGA*, p. 316-317.

de Chytri évoque la réunion du synode provincial de Chypre après la mort de l'archevêque de Konstantia[257].

L'obligation de présence est d'autant plus importante que c'est la collégialité qui constitue pour l'Église la clé du bon gouvernement des métropoles. Toutes les décisions relatives à la vie ecclésiastique doivent être le résultat de discussions et de compromis entre les évêques, qui décideront d'accorder la primauté à l'un d'entre eux, leur métropolite[258]. C'est précisément ce qui est à l'œuvre dans la *Vie* de Dèmètrianos : tous les évêques se mirent d'accord pour désigner Eustathe de Chytri au siège de Konstantia[259]. Dès lors est mise en avant l'autorité du synode : pour les Pères de Sardique en 343-344, aucune décision du synode ne peut être contredite et enfreinte car elle est collégiale et a donc force de loi[260].

Bien connus pour la haute époque[261], le fonctionnement et les compétences du synode métropolitain sont peu évoqués dans les sources mésobyzantines : d'une part, les conciles des VIIe-IXe siècles ne reprennent pas les décisions antérieures, ce qui laisse supposer qu'elles restent en vigueur ; d'autre part, le poids croissant du synode de la capitale, dans le gouvernement de l'Église et le processus d'élection, entraîne un certain déclin du rôle des synodes provinciaux.

C'est d'abord aux élections épiscopales qu'est consacré l'essentiel des réunions synodales, comme le montre au Xe siècle la lettre du métropolite anonyme de Chônai évoquant la tenue prochaine d'une élection[262]. Les conciles précisent qu'un évêque ne peut être élu sans l'accord du synode et la présence du métropolite à celui-ci[263], et que les évêques ne peuvent agir en dehors de leur diocèse, en particulier pour les élections[264].

Tribunal épiscopal et juridiction ecclésiastique

Nous savons peu de choses de la juridiction épiscopale à l'époque mésobyzantine ; pour les premiers siècles, des sources plus nombreuses permettent d'éclairer ce champ de la fonction épiscopale ; mais, comme l'a

---

257. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 10, p. 305.

258. Canon des Apôtres 34, *DGA*, p. 24 ; concile d'Antioche, canon 9, *DGA*, p. 110-111.

259. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 10, p. 305.

260. Concile de Sardique, canon 20, *DGA*, p. 186-187.

261. Une étude détaillée des compétences du synode provincial à la haute époque est menée dans Marioras, *Synode de province*, p. 429-436 ; il est donc inutile de les reprendre ici.

262. Métropolite de Chônai, *Lettres*, n° 2, p. 346.

263. Concile d'Antioche, canons 16 et 19, *DGA*, p. 117-119.

264. Concile de Constantinople I, canon 2, *COD*, p. 65.

souligné C. Rapp, ces sources ont suscité une bibliographie inversement proportionnelle à la faible quantité de textes[265].

Les synodes métropolitain et épiscopal fonctionnent comme des tribunaux dont les juges sont les évêques. Ils constituent alors un tribunal de première instance pour toute affaire engageant un évêque et une cour d'appel après jugement du tribunal épiscopal. À l'époque mésobyzantine, c'est le synode de la capitale qui remplace peu à peu la juridiction épiscopale ; c'est à Constantinople que sont déposés les métropolites et évêques, et non plus dans les provinces : ainsi est réglé le cas d'Alexandre de Nicée en 944[266], ou celui touchant Étienne d'Abydos en 970[267]. Il semble pourtant que ce n'est pas encore le cas au début du IXe siècle : des évêques et clercs iconoclastes furent déposés en 815 par leurs synodes respectifs peu avant que le patriarche Nicéphore ne soit lui-même écarté par Léon V[268].

La justice ecclésiastique, rendue par l'évêque qui dirige le tribunal diocésain et qui est entouré des clercs et officiers de son Église – économe, sacellaire, *skeuophylax* ou encore *chartophylax*, et sans doute une partie du clergé épiscopal –, est une obligation pour les clercs. Pour les Pères de Chalcédoine, les clercs ne peuvent avoir recours à un tribunal civil si une affaire les oppose à un autre clerc ; le canon 9 envisage néanmoins la possibilité qu'un tribunal civil ait compétence en la matière mais à condition que l'affaire soit d'abord passée devant l'évêque[269]. Le même canon précise qu'une affaire engageant un évêque, contre un clerc ou un autre évêque, doit être réglée au synode provincial. En 1028, Alexis Stoudite rappelle le double niveau de juridiction ecclésiastique : les conflits entre prêtres et/ou entre moines doivent être réglés devant l'évêque, et ceux entre évêques devant le métropolite[270]. Il rappelle également les peines qu'encourent les clercs et les prêtres qui ne porteraient pas leurs affaires devant le tribunal épiscopal mais devant une juridiction civile : dépositions et excommunications sont envisagées en cas de contournement de la juridiction ecclésiastique[271].

Le tribunal épiscopal a donc compétence pour toutes les affaires touchant les clercs et les questions internes à l'Église[272]. Au VIe siècle, la législation de Justinien distingue un domaine ecclésiastique que seuls des évêques et

265. G. Vismara, « La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico », dans *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, *SSAM* 42, 1995, p. 225-257 ; Rapp, *Holy Bishops*, p. 242-260 sur l'*episcopalis audientia* et la juridiction épiscopale (avec bibliographie).

266. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 1, p. 70 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 789b.

267. Léon le Diacre, *Histoire*, VII, c. 2, p. 114 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 797a ; sur Étienne, voir *supra*, p. 207-208.

268. *Vie* de Nicéphore patr. CP, c. 65, p. 195-196 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 400.

269. Concile de Chalcédoine, canon 9, *COD*, p. 142.

270. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832BC.

271. *Ibid.*, c. 832CD-833AC.

272. Flusin, *Évêques et patriarches*, p. 493.

métropolites peuvent juridiquement contrôler, le for ecclésiastique. Cette justice est civile comme pénale et peut être gracieuse si les parties engagées dans un procès invoquent l'arbitrage de la cour épiscopale. Dans les cas difficiles, les évêques pouvaient consulter leur métropolite et les métropolites le patriarche, qui répondaient à ces demandes soit par des lettres, soit par des rescrits faisant jurisprudence pour l'Église.

Les procédures judiciaires sont mal connues mais puisque le synode fonctionne comme un tribunal, on y trouve des juges et des plaignants. Dans une lettre de Phôtios à un métropolite[273], il est question d'une affaire que ce dernier eut à juger : il a condamné des laïcs et des clercs convaincus de faute. Il semble, d'après la lettre, qu'un procès ait eu lieu puisque le patriarche précise qu'une simple accusation est insuffisante pour punir quelqu'un dont la culpabilité n'est pas attestée. Dans une lettre de Nicolas Mystikos à Dèmètrios de Cyzique[274], il est question de clercs ayant refusé de comparaître au tribunal ; le patriarche rappelle au métropolite que l'arbitrage et la conciliation sont de mise, mais que si les prêtres refusent de venir présenter leurs arguments et donc leur défense, un jugement sera rendu en leur absence. Dans ces deux cas, on perçoit bien qu'une procédure judiciaire en bonne et due forme est menée pour juger les auteurs des délits.

Ces procédures posent pourtant quelques problèmes : l'évêque peut juger des laïcs quand le procès engage des clercs contre des laïcs ; le for ecclésiastique pouvait ainsi être étendu au for laïc. L'autre problème est celui de la sentence et de la peine. La juridiction ecclésiastique repose d'abord sur le droit canon, complété par les décrets des Pères de l'Église et par les lois et novelles impériales. Les 39 chapitres du titre IX du *Syntagma* de Phôtios concernent les péchés et punitions des évêques et des clercs, souvent réglés par une déposition ou une excommunication[275]. Le texte reprend celui des différents conciles, signe que la juridiction ecclésiastique a peu évolué et repose sur le droit de l'Église. Par ailleurs, aux peines imposées par les canons s'ajoutent celles contenues dans les pénitentiels, qui se traduisent le plus souvent par un rituel de pénitence (privation de communion) et une période de jeûne variable selon les péchés commis.

Une partie des causes relevant des tribunaux ecclésiastiques avait trait au droit d'asile, privilège accordé à l'Église pour bloquer ou arrêter une procédure judiciaire. Pratique attestée depuis le IVe siècle[276], le droit d'asile fut encadré par la réglementation aux IVe-Ve siècles, c'est-à-dire après que la pratique eut été bien établie. C'est Justinien qui régit les pratiques de l'asile,

---

273. Phôtios, *Lettres*, n° 292, III, p. 153-157 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 569 [539].
274. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 157, p. 478 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 729 [725].
275. Phôtios, *Syntagma des XIV titres*, IX, col. 697-816 ; *Nomocanon*, IX, col. 1093-1144.
276. Rapp, *Holy Bishops*, p. 253-260.

l'interdisant aux homicides, aux adultères ou encore aux coupables de rapt ; innocents injustement accusés ou esclaves maltraités étaient les principaux bénéficiaires de l'asile ecclésiastique. Comme en d'autres domaines, nos connaissances sur le sujet pour l'époque mésobyzantine sont limitées, contrairement à l'époque antérieure[277].

Le personnel épiscopal

Les études consacrées au clergé des Églises provinciales sont peu nombreuses, faute de sources, dont l'essentiel concerne Constantinople, c'est-à-dire des Églises non épiscopales. Pourtant, quelques exemples permettent d'appréhender même partiellement le clergé épiscopal, qu'il faut ici distinguer du clergé des autres églises, monastères ou *martyria* qui ne dépendent pas du pouvoir de l'évêque. Souvent bien doté, régulièrement rémunéré et prestigieux – surtout pour les sièges les plus importants –, le clergé épiscopal ne forme pas un tout cohérent, et connaît une grande diversité de situations, de rémunérations et de fonctions[278]. Le personnel de l'évêché n'est pas constitué que de clercs ; pourtant, si le rôle des laïcs est bien connu dans le monde monastique, notamment par le biais des confréries[279], c'est moins le cas pour les Églises épiscopales ; une étude du personnel épiscopal se limite surtout à une étude du seul clergé.

Recrutement et fonctions du clergé épiscopal

La question du recrutement des clercs se pose avec moins d'acuité que celle du recrutement des métropolites et évêques, qui met en jeu les relations complexes entre Église et État. Des problèmes similaires se posent pourtant : quelle est l'origine sociale des clercs ? Quelles sont les procédures de recrutement ? Quelles fonctions les clercs occupent-ils ?

Aux Ve-VIe siècles, les clercs se recrutent dans toutes les couches sociales et l'on voit même des esclaves entrer dans le clergé[280]. La situation est la même à notre époque : le petit peuple des villes comme des campagnes peut entamer une carrière ecclésiastique, même en ne détenant qu'un ordre mineur. La cléricature est souvent une fonction que l'on occupe de père en fils ou au sein d'une même famille. Au IXe siècle, le frère d'Ignace le Diacre

277. Par exemple SABW KANYANG, *Conciles africains*, p. 281-284.

278. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 495-498. Une partie du clergé opère également, malgré les interdictions canoniques, dans les oratoires privés de l'aristocratie, où les revenus sont plus conséquents ; échappant au contrôle épiscopal, ils ne nous concerneront pas ici.

279. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 241-244.

280. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 495-496.

est clerc dans une église épiscopale[281] ; au Xe siècle, Dèmètrianos de Chytri est le fils d'un prêtre de son village[282]. Une partie des membres du clergé, comme pour l'épiscopat, est issue du monde monastique.

On sait peu de choses des procédures de recrutement mais il semblerait que le métropolite et l'évêque aient le monopole en la matière. Des conditions canoniques, régulièrement rappelées, encadrent ces procédures. C'est principalement la situation maritale du candidat qui est en cause : un homme adultère ne peut être ordonné prêtre par un évêque, ce dernier risquant alors la déposition s'il connaissait l'état de l'impétrant[283]. En 1028, Alexis Stoudite rappelle aux évêques qu'ils ne peuvent ordonner prêtres des hommes remariés, ceux qui sont impliqués dans des affaires défendues, ceux qui n'ont pas l'âge ou les compétences nécessaires ; c'est à nouveau la déposition que risquent les évêques qui ordonneraient de tels hommes[284]. Quant à l'examen des capacités intellectuelles et culturelles des futurs clercs, s'il est relativement sévère pour l'épiscopat, il semble moindre pour les clercs. Les évêques ont l'obligation, une fois les clercs recrutés, de les instruire et de leur donner un enseignement religieux pour les rendre aptes à enseigner[285]. Cette formation a probablement lieu dans l'école de l'évêché où étaient envoyés les enfants destinés à une carrière ecclésiastique. Dans une lettre à son collègue Constantin de Gangra, Ignace le Diacre évoque la formation qu'il fait suivre à Théophile, protégé des deux prélats[286]. Au siècle suivant, dans une lettre au patrice et éparque Constantin, Théodore de Nicée raconte la façon dont il a recueilli un certain Anastase, fils d'un de ses amis défunts, et dont il achève la formation[287]. Dans ces deux cas, les enfants sont probablement formés aux lettres sacrées pour entrer dans l'Église. La formation des clercs avait lieu aussi bien avant qu'après l'ordination par l'évêque : de par les fonctions qu'ils occupent au sein de l'évêché, certains clercs devaient avoir des compétences suffisantes en lettres comme en gestion ; ce ne devait pas être le cas de tous les clercs, mais sans doute celui des clercs majeurs auxquels étaient réservés les principaux *offikia*.

Après les avoir nommés, l'évêque doit ordonner les clercs qui l'entourent : l'Euchologe Barberini souligne le rôle de l'évêque dans les rituels d'ordination des diacres, diaconesses, sous-diacres, lecteurs et

---

281. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 62, p. 148.

282. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 4, p. 302.

283. Phôtios, *Lettres*, n° 294, III, p. 158-159 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 572 [542].

284. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832B.

285. Concile in Trullo, canon 19, *COD*, p. 244-245.

286. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 18, p. 62. Sur Constantin de Gangra, voir PMBZ 3942 et PBE Konstantinos 294.

287. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 38, p. 304-305.

chantres[288]. On sait ainsi qu'au Xe siècle, Grégoire d'Éphèse avait ordonné notamment un *prôtopresbytéros* et un archidiacre[289].

Le principe selon lequel un évêque est nommé pour une cité à laquelle il reste attaché est également applicable pour les clercs. Cette règle tient à l'obligation pour l'évêque de ne pas agir en dehors de son propre diocèse ; Alexis Stoudite rappelle ainsi qu'un évêque ne peut ordonner de clercs hors de son évêché[290]. Seule une autorisation épiscopale peut permettre à un clerc de quitter le diocèse pour être enrôlé dans le clergé d'un autre évêché[291], et donc toucher un salaire dans celui-ci[292].

Le métropolite dans son éparchie, l'évêque dans son diocèse semblent être les seuls décideurs et maîtres de l'ordination des clercs qui les entourent ; à eux également de distribuer les fonctions à l'intérieur de l'évêché. En 869-870, le IVe concile de Constantinople précise que seuls les clercs non évêques doivent se voir confier des charges dans les Églises métropolitaines, ce qui exclut que les métropolites confient ces fonctions à leurs suffragants[293]. Pourtant, on connaît des exceptions : au XIe siècle, l'évêque de Tralles est économe de la métropole d'Éphèse[294]. Nous avons également vu que beaucoup d'évêques et de métropolites remplissaient des fonctions auprès du patriarche.

Il faut établir une distinction selon les degrés de cléricature. Simplement bénis, les clercs mineurs (chantres, lecteurs, sous-diacres) n'ont pas accès aux mêmes fonctions que les clercs majeurs, diacres et prêtres, ordonnés avec imposition des mains[295] et qui reçoivent les charges les plus importantes. Les fonctions du clergé, administratives ou liturgiques, sont très variées. Les plus enviées ont trait à la gestion administrative et économique de l'Église épiscopale. Depuis le concile de Chalcédoine, la présence d'un économe est obligatoire dans toutes les Églises épiscopales[296],

---

288. *Euchologe Barberini*, c. 161-166, p. 170-175.

289. Ordinations évoquées par Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 89, p. 350-351 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 716 [634]. Sceau de Grégoire d'Éphèse : L 1692.

290. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832A.

291. Concile in Trullo, canon 17, *COD*, p. 243 ; concile de Constantinople IV, canon 10, *DGA*, p. 310-312 ; Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 832A.

292. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 253.

293. Concile de Constantinople IV, canon 24, *DGA*, p. 336-337.

294. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 245, p. 585.

295. FLUSIN, *Évêques et patriarches*, p. 496-497 ; *Monde byzantin II*, p. 114. Dans les sources, la distinction est rarement faite entre clercs mineurs et clercs majeurs, et les textes ne précisent pas leur rôle : les clercs peuvent simplement entourer et assister l'évêque (*Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 114, p. 542-543) ou participer avec lui à des processions (*Vie* de David, Syméon et Georges, c. 32, p. 253-254).

296. Concile de Chalcédoine, canon 6, *COD*, p. 141.

règle rappelée en 787 à Nicée II[297]. Au XIe siècle, Alexis Stoudite impose aux évêques qui auraient ruiné leur Église la présence d'un économe nommé par le métropolite aussi longtemps que les finances de l'Église n'auront pas été assainies[298]. Les évêques ont donc obligation de gérer convenablement les biens dont ils ont la charge ; à l'inverse, Alexis rappelle aux économes qu'ils doivent fournir les comptes des Églises pour justifier la bonne prise en charge des ressources ecclésiastiques[299].

De par leur importance et leur rôle dans l'Église, les économes sont les mieux connus des clercs provinciaux[300]. Nous avons vu le cas de Grégoire, économe d'Amastris au début du IXe siècle, qui prit part à l'ambassade de 806 auprès du khalife Hārūn al-Rashīd[301]. La sigillographie, parfois complétée par la littérature, fournit quelques rares exemples. On connaît ainsi le nom de plusieurs économes de la métropole d'Éphèse : on conserve deux sceaux de Théognostos, économe aux IXe-Xe siècles[302] ; dans le premier tiers du XIe siècle, c'est un certain Nicolas qui, après avoir été au service du métropolite, devint économe de la cité[303]. À Smyrne au IXe siècle, l'économe de l'archevêché possède également son sceau[304].

À côté de l'économe existe toute une hiérarchie de clercs dont les prêtres occupent les premières places. L'existence d'un *prôtopresbytéros* à Éphèse au Xe siècle[305] et d'un *prôtopapas* à Hiérissos au Xe siècle et au XIe siècle[306] suggère une hiérarchie parmi les prêtres, dont certains occupaient le premier rang, en particulier dans les Églises où le clergé desservant était

297. Concile de Nicée II, canon 11, *COD*, p. 331-332.

298. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), 828A-829D ; cela implique que des économes locaux étaient incompétents au point que les métropolites devaient reprendre la situation en main.

299. *Ibid.*, col. 833D.

300. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 289.

301. Sur Grégoire, PMBZ 2467 et PBE Gregorios 13 ; voir *supra*, p. 313.

302. Sceau *a* : L 1699 = ZV 2492 = *DOSeals* 3, 14.10a ; sceau *b* : L 263 = *DOSeals* 3, 14.10b.

303. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 238, p. 582.

304. L 1809.

305. Voir *supra*, n. 289.

306. Pour le Xe siècle : *Iviron I*, n° 5, p. 129-134 (acte d'échange entre les habitants de Hiérissos et le *prôtopapas* Nicéphore, 982) ; pour le XIe siècle : signature du *prôtopapas* Georges (*ibid.*, n° 12, p. 175-179, acte de vente par le *kouboukl*è*sios* Étienne des biens de son père, 1001) ; mention du *prôtopapas* Nicolas dans *Iviron I*, n° 23, p. 225-227 (acte d'échange entre Jean l'Ibère et le *koubouklèsios* Étienne du monastère de Kolobou, 1017) ; *Lavra I*, n° 18, p. 148-151 (acte de donation de Constantin et Marie Lagoudès à Lavra, 1014) ; *ibid.*, n° 22, p. 166-168 (donation du *koubouklèsios* Étienne à sa fille la moniale Marie, août 1017) ; *ibid.*, n° 24, p. 170-173 (acte d'échange de vignes et de terres avec Lavra, 1018).

nombreux, comme on le voit à Hiérissos : certains actes comportent la signature de plusieurs prêtres de l'évêché[307].

Les clercs mineurs apparaissent bien peu dans la documentation[308]. On possède pour notre époque le sceau de Léon, domestique de la métropole de Syracuse aux VIIIe-IXe siècles[309], c'est-à-dire le chantre qui dirigeait le chœur lors des cérémonies liturgiques[310]. Quant aux clercs majeurs, on possède des exemples dans la *Vie* de Cyrille le Philéote[311] ou dans les actes de l'Athos[312]. Deux actes du premier tiers du XIe siècle mentionnent une fonction peu attestée, celle de *nomikos*, dont les compétences juridiques sont ainsi mises au service de l'évêché. En 1014, le *nomikos* Constantin garantit la validité de l'acte de donation de Lagoudès au monastère de Lavra[313] ; en 1032, le *nomikos* Théodose agit de même dans l'acte de conciliation entre Hiérissos et le monastère de Xéropotamou au sujet de l'église Saint-Nicolas[314].

L'évêque et son clergé

Ces mentions renvoient à la hiérarchie du clergé que l'évêque doit maintenir car les Églises provinciales « tendaient à reproduire le système donné en modèle par la Grande Église, mais il s'en faut de beaucoup que la hiérarchie complète fût accessible à toutes les métropoles et aux simples évêchés »[315]. Ignace le Diacre, soucieux d'ordre dans l'Église, met en avant les

307. *Ibid.*, n° 22, p. 166-168 : parmi les témoins figurent les prêtres Phôtios, Étienne et Nicéphore.

308. On trouve dans des actes athonites (par exemple *Iviron I*, n° 12, p. 175-179, cité ci-dessus) la mention de sous-diacres (ici un certain Épiphane) ; l'absence de précision sur ces signataires, à l'exception de leurs prénom et fonction, empêche toute analyse supplémentaire.

309. L 890 = *DOSeals* 1, 10.2.

310. Darrouzès, *Offikia*, p. 273 ; Oikonomidès, *Listes*, p. 176, n. 165. C'est le même titre qui apparaît au XIIe siècle dans la notice sur les dignités de l'Église de Nersès de Lampron (*Notice arménienne*, p. 204 : « dēmēslikos, c'est latin (δομέστικος). Lui-même se tient au milieu et commande les chantres et il est leur chef »).

311. Il s'agit à Derkos (archevêché de Thrace) d'un prêtre nommé Manos (PBW Manos 101), qui souhaitait enseigner (*Vie* de Cyrille le Philéote, c. 37, p. 154-163). D'après la *Vie*, il commit cependant une erreur dans l'interprétation des Écritures et de la foi, ce qui le mit en colère (μανός signifie sans consistance, lâche, mou ; le choix du prénom par l'hagiographe n'est donc probablement pas anodin) ; le saint lui demanda d'arrêter son enseignement, ce que le prêtre refusa en prétendant jouir de cette capacité. Après de vifs débats avec Cyrille, Manos mourut sans être parvenu à enseigner correctement la foi et les Écritures.

312. Voir Papachryssanthou, *Hiérissos*, p. 385-387 sur les mentions connues alors du personnel de l'Église de Hiérissos, et dont nous reprenons ici quelques exemples. L'évêque de Hiérissos lui-même peut signer un acte comme témoin, par exemple *Iviron I*, n° 4, p. 117-129 (acte de garantie entre les habitants de Hiérissos et le monastère de Kolobou, 982).

313. *Lavra I*, n° 18, p. 148-151 ; sur le couple Lagoudès, voir Kaplan, *Viticulture*, p. 192.

314. *Xéropotamou*, n° 4, p. 50-53.

315. Darrouzès, *Offikia*, p. 117.

vertus de Georges d'Amastris : une fois devenu évêque de la cité, Georges accomplit avec zèle trois tâches, la réorganisation des prêtres, la remise en ordre de la liturgie et l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique[316]. Dans une lettre à Grégoire d'Éphèse, Nicolas Mystikos insiste sur la nécessité de préserver l'ordonnancement du clergé[317]. L'évêque doit surveiller les prêtres qu'il dirige et en particulier les célébrations auxquelles ils procèdent. Le concile in Trullo et celui de 861 rappellent aux clercs qu'ils ne peuvent célébrer l'office dans des oratoires privés sans l'accord de leur évêque[318].

De nombreux prêtres passent outre l'autorité de leur évêque ; il s'agit souvent de prêtres célébrant les sacrements par délégation de leur évêque sans lui en rendre systématiquement compte. Au XIe siècle, Alexis Stoudite rappelle que les clercs désobéissant à un ordre de leur évêque doivent être punis[319]. C'est ce que montrent déjà au Xe siècle deux récits édifiants de Paul de Monemvasie[320]. Le premier rapporte l'histoire d'un prêtre déposé par son évêque pour une raison inconnue et montre le repentir du clerc, absous à la fin du récit ; le second évoque les péchés commis par un prêtre également déposé par son évêque. Ce second texte est intéressant car il y est rapporté que le prêtre déchu, particulièrement triste du péché commis, s'estime pauvre et déclare ne pas parvenir à vivre hors du sacerdoce ; sans doute a-t-il été destiné à la vie ecclésiastique dès son enfance, puis engagé par le gouverneur du Péloponnèse pour desservir son église privée. Apprenant son histoire, le gouverneur congédia le prêtre en lui conseillant de se rendre au monastère pour faire pénitence.

La condamnation et la déposition des prêtres se fait au synode épiscopal, où les prêtres soupçonnés doivent pouvoir se défendre et être confondus par des témoins dignes de foi ; ils peuvent aussi simplement confesser leur faute à leur évêque, qui prendra ensuite la décision qui s'impose[321]. Dans les deux cas, l'évêque est dans son rôle de guide et de pasteur de ses ouailles : mais il peut également défendre son clergé contre des abus extérieurs. Ignace le Diacre, dans deux lettres au spathaire et protonotaire Nicolas, prend fait et cause pour les clercs de son Église, victimes de taxes qu'il juge abusives et répétitives, dénonçant ainsi les abus du fisc[322].

---

316. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 23, p. 37.

317. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 89, p. 350 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 716 [634].

318. Concile in Trullo, canon 31, *COD*, p. 251 ; Synode Premier et Second, canon 12, *DGA*, p. 469-470 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 471.

319. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 833C.

320. *Récits édifiants*, n° 6, « Le prêtre suspendu par son évêque », p. 58-61, et n° 9, « L'enfant qui eut une vision », p. 76-81.

321. Phôtios, *Lettres*, n° 294, III, p. 158-159 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 572 [542].

322. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 7-8, p. 38-44 ; sur Nicolas, PMBZ 5589 et PBE Nikolaos 85 ; analyse des lettres dans KAPLAN, *Vie rurale*, p. 373-376.

Les abus ne viennent pas uniquement des laïcs : certains évêques et métropolites abusent aussi de leur pouvoir. Phôtios envoie ainsi un prélat mettre de l'ordre dans une Église épiscopale dont le titulaire aurait abusé de ses pouvoirs en ayant injustement déposé des prêtres ; le patriarche le menace d'une déposition si l'évêque ne confesse pas ses fautes[323].

Un cas similaire concernant la métropole de Carie est réglé par Alexis Stoudite[324]. L'affaire trouve son origine dans la déposition de l'évêque de Tabai, suffragant de Stauropolis[325]. Le métropolite aurait injustement déposé l'évêque, acte condamné par le patriarche et le synode de Constantinople. Alexis écrivit à plusieurs reprises au métropolite[326], qui aurait même jeté à terre l'une des lettres. Face à ces abus, le patriarche confie au *sékrétikos* Jean la mission de rétablir l'évêque sur son siège[327] : l'autorité du synode prime sur celle du métropolite. Le patriarche impose à ce dernier une pénitence et le suspend de toute fonction épiscopale jusqu'à la confession de sa faute ; s'il continue à s'opposer à la décision synodale, le métropolite risque une déposition définitive et une condamnation au synode de Constantinople[328]. Le patriarche écrit aux clercs de la métropole pour les autoriser à ne plus obéir à leur métropolite dont les abus ont été sévèrement jugés ; si le métropolite réintègre l'Église, c'est-à-dire accepte de reconnaître sa faute, les clercs pourront à nouveau communier avec lui[329].

On ignore si les clercs de Carie se sont opposés ou non à leur métropolite. Il arrive que de tels abus entraînent les clercs à s'opposer à leur évêque. En Carie, l'opposition – si elle existe – est soutenue par le pouvoir patriarcal. On connaît peu de contestations par les clercs du pouvoir de leur supérieur ; les canons les envisagent pourtant tout en les condamnant. En 861, le canon 13 évoque la possibilité qu'un clerc (prêtre ou diacre) s'oppose à l'autorité de son évêque à qui il reprocherait une erreur ou une faute : tant qu'un jugement n'aura pas été rendu, le clerc devra être suspendu et privé du sacerdoce[330]. En 869-870, le canon 26 du concile autorise un clerc déposé ou s'estimant injustement traité par son évêque à recourir à la justice ecclésiastique pour voir sa situation réglée[331]. La contestation de l'autorité épiscopale ne peut donc sortir d'un cadre juridique défini par l'Église elle-

---

323. Phôtios, *Lettres*, n° 295, III, p. 159-160 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 573 [543] et 574 [544].
324. FICKER, *Erlasse*, p. 4-6 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 852-855.
325. Siège suffragant de Carie : Notitia 2^{352}, 3^{470}, 4^{307}, 7^{366}, 9^{248}, 10^{300}.
326. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 852.
327. *Ibid.*, n° 853 ; DARROUZÈS, *Offikia*, p. 33 ; sur Jean, PBW Ioannes 271.
328. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 854.
329. FICKER, *Erlasse*, p. 6 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 855.
330. Synode Premier et Second, canon 13, *DGA*, p. 470-472.
331. Concile de Constantinople IV, canon 26, *DGA*, p. 338-340.

même : toute opposition doit être institutionnelle. Un prêtre ayant injurié son métropolite doit être puni, tout en usant d'économie, comme le suggère Nicolas Mystikos à Constantin de Laodicée, qui avait condamné, trop fermement aux yeux de Nicolas, un prêtre qui l'avait outragé[332].

Le service personnel de l'évêque

À côté du clergé gravite tout un ensemble d'assistants et de serviteurs au service personnel de l'évêque ou de l'évêché, petites mains utiles au bon fonctionnement de l'Église : à Plousias au IXe siècle, les serviteurs de l'évêque préparèrent pour Pierre d'Atroa, venu guérir leur maître, un repas pour que le saint puisse se restaurer avant de repartir[333]. Il est malaisé de percevoir ces personnages dans les sources mais l'on connaît quelques cas. Visitant Leucade en 969, Liutprand est reçu par l'évêque de l'île, qui ne semble pas avoir les moyens de payer les serviteurs que l'ambassadeur italien aurait attendus dans une église épiscopale, comme un échanson ou un écuyer, puisque les évêques byzantins, selon lui, ouvrent et ferment eux-mêmes les portes de leurs maisons[334]. Au XIe siècle, nous connaissons l'existence d'un serviteur de l'évêque de Pergame, qui avait eu une vision concernant l'empereur Michel IV[335]. Quelques sceaux d'assistants d'évêques ont également été conservés : Nicolas, au XIe siècle, est le secrétaire de l'évêque de Mélissa[336]. À la même époque, un certain Alexis se définit comme « l'homme » du métropolite de Thessalonique[337], ce qui correspond à une évolution plus générale de la société byzantine[338]. Comment expliquer que ces hommes, assistants de l'évêque, aient pu émettre un sceau à leur nom ? Dans le cas du secrétaire, on imagine que la fonction même du personnage a justifié l'existence de cette pièce : probablement en charge de la correspondance épiscopale, l'homme devait pouvoir faire authentifier les lettres et requêtes envoyées au nom de son maître. Dans le cas de l'homme de

---

332. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 159, p. 482 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 779 [721].

333. *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 68, p. 197. Les serviteurs de l'évêque sont nommés οἱ ὑπηρέται τοῦ ἐπισκόπου (l. 20). Sur Paul de Plousias, PMBZ 5853 et PBE Paulos 27.

334. Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 63, p. 216.

335. Skylitzès, *Synopsis*, p. 394[81]-395[83] ; c'est le même terme que dans la *Vie* de Pierre d'Atroa (voir ci-dessus) qui est utilisé par Skylitzès pour désigner le serviteur.

336. L 1204 = *DOSeals* 4, 81.1. La fonction de Nicolas est clairement identifiée sur le sceau, puisqu'il se définit comme σεκρετίκος. Mélissa serait l'altération du nom de l'évêché d'Ibora, suffragant d'Amasée dans l'Hellespont (Notitia 9[164]) ; liste : FEDALTO, *HEO*, p. 81-82.

337. *DOSeals* 5, 111.1 : Alexis se dit lui-même homme du métropolite.

338. Sur les réseaux de clientèle, qui se développent dès le Xe siècle dans l'entourage des puissants dont font partie les évêques, voir notamment CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, p. 287-301, et ID., « L'"homme" du *basileus* », dans *Puer Apuliae*, p. 143-144, qui précise que c'est à partir du XIe siècle qu'apparaissent sur les sceaux les mentions d'« hommes » de l'empereur, qui ne sont ni parents ni esclaves ou serviteurs, mais bien ses fidèles.

Thessalonique, il est difficile d'expliquer l'existence de son sceau ; il devait avoir des fonctions similaires à celle d'un secrétaire pour en avoir besoin. Le même problème pourrait se poser pour un certain Nicolas à Nicomédie au XIe siècle[339]. Ici cependant, l'interprétation du sceau est peut-être erronée. D'après les éditeurs en effet, Nicolas serait l'homme du métropolite, à l'image d'Alexis à Thessalonique ; mais c'est négliger la formule de l'inscription au revers selon laquelle il pourrait s'agir non pas d'un homme au service du métropolite, mais plus simplement de son neveu, comme on l'a déjà vu pour certains sceaux[340].

Dans tous les cas, assistants ou neveux, il ne peut s'agir que d'hommes de confiance auxquels l'évêque confie des tâches spécifiques. À côté de ces hommes, on trouve des esclaves et serviteurs : Théodore de Nicée avoue être particulièrement permissif à l'égard de son esclave Dèmètrios, à qui il a accordé l'autorisation de se rendre où il le désirait[341].

Des enfants pouvaient également être au service de l'évêque, sans doute destinés à entrer ensuite dans la carrière ecclésiastique : d'après sa *Vie*, Théodore de Cythère fut confié à l'évêque à l'âge de sept ans pour être enrôlé dans le clergé[342] ; le texte ne dit pas si l'enfant était au service de l'évêque, mais c'est probable, comme le laissent penser d'autres sources. Dans une lettre à son ami Nicéphore, envoyée alors qu'il avait déjà dû quitter sa métropole de Nicée, Ignace le Diacre évoque le cas de l'un de ses serviteurs, un enfant qui, malade et alité, était empêché d'aider son maître[343]. Peut-être s'agit-il d'un enfant au service du monastère dans lequel Ignace a trouvé refuge ; il est plus probable néanmoins qu'il s'agisse d'un serviteur personnel, pour lequel Ignace montre d'ailleurs une certaine inquiétude à le voir lutter péniblement contre sa maladie. Au XIe siècle, la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien évoque la présence auprès de l'évêque italien, dont il est longuement question dans le texte, de son jeune neveu, qui était présent pour le servir, mais que l'évêque a tué dans un malencontreux accident[344].

Un cas intéressant mais différent apparaît au XIe siècle. On a vu précédemment que des métropolites et des évêques pouvaient être au service de l'empereur ou du patriarche pour remplir des missions d'ambassades et peut-être d'espionnage[345]. En est-il de même pour les clercs au service d'un métropolite ? C'est ce que laisse penser la *Vie* de Lazare le Galèsiote.

339. *DOSeals* 5, 106.1.

340. Voir *supra*, p. 216-218 ; LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. XXVIII.

341. Théodore de Nicée, *Lettres*, n° 22, p. 290-291.

342. *Vie* de Théodore de Cythère, c. 3, p. 282.

343. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 38, p. 106-108.

344. *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, c. 52, p. 68 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 61-63.

345. Voir *supra*, p. 320-322.

Soucieux d'encadrer le culte du saint, Euthyme d'Éphèse charge le moine Jérémie de passer quelques jours aux côtés de Lazare. Revenu auprès des clercs, le moine fait part de son admiration à l'égard du saint[346]. Comme l'a souligné R. Greenfield, la mission confiée par le métropolite est suspecte : il ne peut s'agir clairement que d'une mission d'espionnage[347]. Une telle entreprise ne pouvait être confiée qu'à un homme de confiance ; mais la tentative du métropolite échoua puisqu'il ne parvint pas à écarter Lazare.

Les dépenses épiscopales

Comme en bien des aspects pratiques de la fonction épiscopale, la documentation sur les dépenses des Églises provinciales fait largement défaut pour l'époque mésobyzantine, alors qu'elle est plus importante pour l'époque antérieure[348]. Les postes budgétaires restent pourtant les mêmes, avec quelques évolutions.

Le premier chapitre des dépenses est celui qui concerne l'entretien des bâtiments et l'exercice pratique de la vie religieuse, notamment le luminaire, très coûteux ; on est malheureusement mal renseigné sur ce point, contrairement à ce que fournissent les sources occidentales, en particulier pour la fin du Moyen Âge[349]. Salaires et traitements du clergé constituent le deuxième chapitre, mais là encore les sources font défaut pour étudier les revenus des clercs et donc les dépenses de l'Église. Ces revenus étaient calculés selon leur rang et les revenus de l'Église dont ils dépendaient[350].

Autre domaine de dépense, l'exercice de la charité et l'aide aux pauvres, veuves, prisonniers et orphelins sont un devoir prioritaire pour l'Église, qui distribue une partie des dons qui lui sont faits et de ses richesses pour ses activités charitables. À l'époque byzantine, la charité devient progressivement privée et le poids de l'Église en la matière tend à s'amenuiser ; c'est ce que l'on constate à Constantinople[351], et le mouvement devait être similaire dans les provinces, mais les informations manquent. À Nicomédie, Théophylacte fonda un établissement charitable d'envergure, bien connu par la description qu'en fait son hagiographe ; on ignore en revanche le montant des dépenses, tant pour l'aménagement des bâtiments que pour l'organisation du complexe. En effet, cet établissement a une particularité : les pauvres, qui recevaient chaque mois vêtements et nourriture, étaient recensés sur un registre, ce qui implique une organisation et une admi-

346. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 114, p. 542-543.

347. Greenfield, *Lazaros*, p. 204, n. 482.

348. Flusin, *Évêques et patriarches*, p. 503 ; Rapp, *Holy Bishops*, p. 219-234.

349. Vincent, *Fiat lux*, p. 135-138.

350. Dagron, *Christianisme byzantin*, p. 250-255.

351. *Ibid.*, p. 280-295 ; Id., *Inhumations*.

nistration relativement développées. La *Vie* ne dit rien de l'identification des pauvres : l'administration du complexe devait posséder des documents attestant l'inscription sur les listes des bénéficiaires des distributions, ainsi que les tessères permettant à ceux-ci de s'identifier[352]. Quant aux pauvres, on ignore s'il s'agissait d'indigents et de pauvres errants, ou si l'on trouvait parmi eux des faibles, gens modestes aux revenus insuffisants pour se nourrir et se vêtir facilement.

On sait néanmoins que sur ce registre, on « inscrivait par écrit [le] nom [des bénéficiaires], leur famille, leur patrie, leurs caractéristiques »[353], ce qui permettait de connaître les quantités de nourriture que chacun recevait. Ce système rappelle à la même époque la matricule des pauvres en Occident, c'est-à-dire un service charitable entretenu par une église sur les dîmes qu'elle perçoit ou sur un fonds spécifique qui lui permet de nourrir un nombre précis d'individus (les matriculaires) inscrits sur le registre, la matricule[354]. Dans l'Europe carolingienne, comme à Byzance, évêques et monastères sont tenus d'entretenir des hôpitaux pour y nourrir et y loger les pauvres, au moins une nuit, comme le rappelle en 816 le concile d'Aix-la-Chapelle[355]. Si toutes les églises épiscopales n'ont pas observé la prescription conciliaire, celle-ci est révélatrice du souci permanent de l'Église à l'égard des pauvres et du rôle des évêques dans cette tâche.

La question des impôts et taxes à payer à l'État est le domaine le mieux connu des dépenses épiscopales, notamment par les plaintes des évêques contre les prélèvements fiscaux ou leurs demandes répétées d'exemption.

Les membres du clergé ont des taxes régulières à payer, qu'il s'agisse du *kanonikon* versé par les clercs à leur évêque[356] ou de la *synonè* versée au bénéfice de l'armée et dont Ignace le Diacre demande l'exemption pour son Église car il l'a déjà payée une première fois[357]. Des versements exceptionnels peuvent être également demandés à l'Église. En 920, pour lutter contre les Bulgares, l'État demande une contribution des Églises métropolitaines et

---

352. Sur les tessères des institutions charitables, J.-C. CHEYNET, « L'usage des sceaux à Byzance », dans *Sceaux d'Orient et leur emploi*, Bures-sur-Yvette, 1997, p. 23-40 (Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, *Res Orientales* X), ici p. 36 et n. 70.

353. *Vie* de Théophylacte par Théophylacte, c. 8, p. 75 : « καὶ τούτων πρὸς ὄνομα, γένος, πατρίδα, ἰδέαν, ἐγγράφως ἐκθέμενος. »

354. Voir R. LE JAN-HENNEBIQUE, « *Pauperes* et *paupertas* dans l'Occident carolingien du IXe-Xe siècle », *Revue du Nord* 50, 1968, p. 169-187, et P. RICHÉ, « La matricule des pauvres, évolution d'une institution de charité du Bas-Empire jusqu'à la fin du haut Moyen Âge », dans *Études sur l'histoire de la pauvreté*, dir. M. MOLLAT, t. 1, Paris, 1974, p. 83-110.

355. R. LE JAN-HENNEBIQUE, « *Pauperes* et *paupertas...* », *op. cit.*, p. 178.

356. Voir *supra*, p. 299.

357. Ignace le Diacre, *Lettres*, nos 1-3 et 7-8, p. 28-32 et p. 38-44 ; KAPLAN, *Vie rurale*, p. 367-373.

épiscopales pour financer l'armée. C'est à Nicolas Mystikos d'informer ses suffragants de lever ces taxes dans leurs éparchies, et d'annoncer la visite d'officiers impériaux dans les provinces pour récolter l'argent[358]. Métropolites et évêques doivent donc prélever tout l'or possible dans leurs circonscriptions sans appauvrir leurs Églises pour autant. La lettre précise également qu'un retard dans le paiement ou une contribution trop faible entraîneront une enquête menée par des officiers impériaux, et donc des représailles, sans doute financières.

On connaît quelques cas d'exemptions de taxes. Au début du XIe siècle, la conquête de la Bulgarie et la mise en place d'une Église sous contrôle de l'État byzantin et de l'Église ont entraîné dans un premier temps une exemption de taxes du clergé séculier[359]. Peu auparavant, Serge II, soutenu par des évêques, avait demandé à Basile II la suppression de l'*allèlengyon*, qui venait d'être institué et devait être payé par les puissants[360] ; l'empereur refusa cependant d'accéder à la requête patriarcale. Un siècle auparavant, Nicolas Mystikos avait plaidé auprès des autorités fiscales la confirmation d'une exemption bénéficiant à une Église métropolitaine inconnue ; peut-être la situation économique de la métropole s'est-elle détériorée au point que le patriarche agit lui-même au bénéfice de celle-ci ; on ignore cependant si le patriarche parvint à rétablir la situation de la métropole[361].

Le successeur de Pierre : fondation et gestion de l'espace sacré

Les principales dépenses des Églises de province ont d'abord trait aux fonctions pastorales et à la vie liturgique : à côté de l'entretien des bâtiments épiscopaux, l'évêque a en charge la construction et l'entretien des édifices ecclésiastiques et religieux, en tout cas des églises publiques de la cité[362]. Pour l'époque mésobyzantine se pose à nouveau le problème des sources, qui évoquent peu cette question[363] ; en revanche quelques inscriptions apportent des informations précises et les sources liturgiques nous permettent de suivre le rituel de dédicace des églises.

---

358. Nicolas Mystikos, Lettres, nos 92 et 94, p. 366 et 368 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, nos 725 [689] et 724 [688].

359. Dossier analysé dans N. OIKONOMIDÈS, « The exemptions for the secular clergy under Basil II », dans *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ, Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, éd. J. CHRYSOSTOMIDES, Camberley, 1988, p. 317-326.

360. Skylitzès, *Synopsis*, p. 347 = DÖLGER, *Regesten*, n° 793 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 815a, qui datent la requête de 1002-1003 ; cela aurait plutôt eu lieu en 1004 (FLUSIN, CHEYNET, *Skylitzès*, p. 290, n. 158).

361. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 37, p. 252 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 684 [759].

362. Exemple à Trébizonde dans D. TALBOT-RICE, « Notice on some religious buildings in the city and vilayet of Trebizond », *Byz.* 5, 1929-1930, p. 47-81, spéc. p. 51-54 sur la cathédrale.

363. Pour la haute époque, RAPP, *Holy Bishops*, p. 220-223.

Il faut distinguer ici les fondations épiscopales publiques des fondations à titre privé, le plus souvent des monastères, à l'image de Nicéphore de Milet qui fonda au Xe siècle deux établissements, mais après avoir rendu sa charge épiscopale et être entré au monastère[364]. L'empereur participe aussi à la consécration d'églises, comme en témoignent trois homélies de Léon VI prononcées lors de la consécration de l'église du couvent de Kauléas, de l'église de Saint-Thomas (qui est une nouvelle dédicace), et de celle fondée par le magistre Stylianos Zaoutzès[365]. Dans les deux derniers cas, les textes sont riches d'intérêt puisque Léon évoque les églises, l'architecture ou encore la liturgie. Peut-on considérer que l'empereur vole ici la vedette au clergé ? En réalité, cela tient plus largement à la nature même de l'église consacrée : l'évêque a un rôle à jouer quand il s'agit d'une église publique placée directement sous son autorité.

Fondation et restauration des églises publiques

L'étude de la fondation épiscopale des églises passe par une étude des rituels de la dédicace et de la consécration de ces bâtiments. Si un récent article offre une rapide et bonne synthèse[366], la plupart des études d'histoire de la liturgie, œuvres d'ecclésiastiques plus que d'historiens, ne s'intéressent qu'aux sources proprement liturgiques sans les confronter aux autres textes ; or, quelques mentions peuvent infirmer ou confirmer les données théoriques du rituel, essentiellement fournies par l'Euchologe du VIIIe siècle. Des commentaires sur la dédicace existent mais sont plus tardifs : Théodore Balsamon au XIIe siècle, Nicolas Cabasilas au XIVe siècle ou Syméon de Thessalonique au siècle suivant. Nous tenterons de reconstituer cette cérémonie à partir des sources contemporaines de notre étude et non des

---

364. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 17-18, p. 148-150. On possède d'autres exemples de fondations monastiques par des évêques alors en charge, mais cela est plus tardif ; en 1085-1086, Manuel de Stroumitza fonde le monastère de la Théotokos Éléoussa sur des terres achetées avec son propre argent (Manuel de Stroumitza, *Typikon* ; *BMFD*, vol. 1, p. 167-191) ; au XIIe siècle, l'évêque d'Argos Léon Anzas fonde le monastère de la Théotokos d'Areia et celui de la Théotokos de Bouzè (*ibid.*, vol. 3, p. 954-972).

365. Homélies nos 31, 32 et 37, éd. T. Antonopoulou, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, Turnhout, 2008 (CCSG 63), p. 423-436 et 471-478 ; Ead., *Homilies*, p. 238 et p. 240-245 ; A. Frolow, « Deux églises byzantines d'après des sermons peu connus de Léon VI le Sage », *REB* 3, 1945, p. 43-91.

366. Getcha, *Dédicace*, p. 75-91. Des études plus anciennes, souvent de bonne qualité, existent sur le sujet, en particulier les travaux de S. Salaville (*Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux*, Paris, 1932 ; Id., *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin avec introduction et notes*, Vatican, 1937) ; voir également la rapide étude de A. K. Fyrillas qui, après une brève introduction, donne une traduction de l'*ordo* contenu dans l'Euchologe Barberini : « Le rite byzantin de la consécration et dédicace d'une église », dans *La Dédicace des églises, La Maison-Dieu* 70, 1962, p. 131-134, suivi de « Ordo de la dédicace au rite byzantin ancien (Codex Barberini) », p. 135-140.

sources postérieures. Nous disposons heureusement, pour le versant occidental de la chrétienté, de bien plus de sources et d'études sur le sujet ; or, les deux traditions, malgré quelques différences dans le déroulement de la cérémonie, sont assez proches, en particulier parce que l'*ordo* gallican n° XLI de la dédicace, datant probablement de la seconde moitié du VIIIe siècle, s'inspire de la tradition byzantine et de l'euchologe grec[367].

Droit de stavropégie, construction et entretien des églises

Comme Nicétas d'Ancyre dans son traité sur les synodes dans la seconde moitié du XIe siècle, et comme Théodore Balsamon au XIIe siècle, nous ignorons l'origine du droit de stavropégie[368]. La stavropégie, c'est-à-dire la fondation d'un lieu de culte par implantation d'une croix[369], est une coutume ancienne, considérée au XIe siècle comme un droit et une prérogative du patriarche et de ses représentants en province, métropolites et évêques. L'une des plus anciennes mentions de ce terme se trouve dans le décret d'Alexis Stoudite de 1028 dans lequel le patriarche rappelle l'interdiction, sous prétexte de ce droit, de transformer les églises publiques et leurs chapelles en lieu de réunion ou de célébration[370]. Ainsi que l'a noté J. Darrouzès, le développement de ce droit est lié à celui du pouvoir patriarcal et du monachisme. Quelques canons, sans évoquer le droit de stavropégie, fournissent quelques indices :

- le 31e canon des Apôtres condamne les prêtres qui élèveraient des autels et célèbreraient des messes hors de tout contrôle épiscopal[371] ;
- le canon 83 du concile de Carthage interdit toute construction d'autel sans déposition de reliques ; à charge pour l'évêque de détruire ces autels s'ils ont été construits[372] ;

---

367. Sur l'*ordo* n° XLI, introduction et édition de M. Andrieu (*Ordines Romani*, vol. 4, p. 309-349, spéc. p. 326-318 et p. 335-336). Parmi les travaux récents sur la dédicace : REPSHER, *Rite of Church Dedication* ; PALAZZO, *L'Évêque et son image*, p. 307-356 ; ID., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000 (Collection historique), p. 71-77 ; IOGNA-PRAT, *Lieu de culte et exégèse*, p. 230-232 ; ID., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006, p. 172-176 ; GAUTHIER, *Odeur et lumière des dédicaces* ; MÉHU, *Historiae et imagines*.

368. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 222, n. 1. Dans les listes des offices ecclésiastiques, le terme *stauropégion* désigne un acte de chancellerie établissant la fondation d'un monastère patriarcal (ID., *Offikia*, p. 341 et 358).

369. « Stauropegion », *ODB* III, p. 1946-1947.

370. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), col. 837A. L'année précédente, en 1027, dans le manuscrit contenant l'euchologe de Constantinople, figure également le terme de stavropégie à propos de la prière prononcée à l'occasion de la pose de la première pierre pour fondation d'une église (*Euchologe CP*, p. 225).

371. Canon des Apôtres 31, *DGA*, p. 22.

– le canon 8 de Chalcédoine place sous autorité épiscopale les sanctuaires de martyrs, les monastères et les différentes institutions ecclésiastiques de la cité, en plus des églises publiques[373] ;
– le canon 7 du concile de Nicée II, impose la présence de reliques dans les lieux de culte ; selon le canon 17, l'évêque doit veiller à ce que toute construction d'un lieu de culte puisse être achevée, ce qui suppose l'existence de ressources suffisantes[374].

Ainsi apparaît pleinement le rôle de l'évêque dans l'édification d'un lieu de culte ou d'un sanctuaire. S'il n'est pas nécessairement le fondateur du lieu[375], il devrait être néanmoins celui qui le consacre et le dédicace. Ce n'est pourtant pas toujours le cas, ainsi que le montre le long conflit qui oppose à Lacédémone au Xe siècle, Nikôn le Métanoeite et l'évêque de la cité[376].

Comment les sources expriment-elles le fait pour un évêque de dédicacer, consacrer ou fonder une église, puisque le terme de stavropégie n'apparaît pas ? L'Euchologe Barberini utilise, dans la description du rituel, l'expression ἐπὶ τεμελίου τιθεμένου pour désigner la fondation et l'inauguration de l'église, donc sa consécration[377], et le terme καθιέρωσις pour évoquer sa dédicace[378]. Dans les inscriptions, le vocabulaire a une consonance moins liturgique : dans trois inscriptions du Xe siècle, le verbe ἀνακαινίζω désigne l'action par laquelle l'évêque a consacré l'église qui, selon le sens exact du verbe, a été reconstruite ou rénovée, et non simplement construite[379]. Les inscriptions ne permettent ainsi pas toujours de distinguer les différents temps des cérémonies, construction ou restauration, dédicace ou consécration. Voici quelques-unes des inscriptions les plus notables, classées par ordre chronologique[380] :

372. Concile de Carthage, canon 83, *DGA*, p. 323-324, repris, comme ceux de Nicée II cités ci-dessous, dans le *Syntagma* de Phôtios (col. 561-576) et le *Nomocanon* (col. 1028-1045).

373. Concile de Chalcédoine, canon 8, *COD*, p. 141-142.

374. Concile de Nicée II, canons 7 et 17, *COD*, p. 327-328 et p. 337-338.

375. C'est le terme κτήτωρ qui est le plus souvent utilisé pour désigner le fondateur d'un lieu de culte ; mais le terme s'applique surtout à la fondation de monastères et non de cathédrales (Gouillard, *Synodikon*, p. 270, n. 100) ; l'évêque n'est jamais appelé fondateur dans les sources quand il agit dans ses fonctions épiscopales.

376. Moulet, *Évêques et moines*, p. 67-68.

377. *Euchologe Barberini*, c. 149, p. 155.

378. *Ibid.*, c. 150, p. 156, et c. 154, p. 162-163.

379. Inscriptions d'Akroïnos, de Lacédémone et de Thessalonique citées ci-dessous ; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. A new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones*, Oxford, 1940, s. v. ἀνακαινίζω.

380. La rareté des sources épigraphiques à l'époque mésobyzantine empêche une étude plus globale ; nous ne prétendons donc en aucun cas à un relevé exhaustif. Nous reproduisons ici le texte des inscriptions sans en corriger les fautes éventuelles, mais en supprimant l'apparat des éditeurs (par exemple les crochets marquant l'ajout de lettres).

– Synaos (Phrygie), 2e moitié du VIIIe siècle, probablement vers 787 : l'évêque de la cité, Étienne[381], procède à la dédicace d'une église : « Ἐπὶ Στεφάνου ἐπισκόπου Συνάου τὸ ἔργον τοῦτο ἐγένετο » – *Sous l'épiscopat d'Étienne de Synaos fut accomplie cette construction*[382].

– Panion (Thrace), peut-être au IXe siècle : l'évêque Théodore[383] fait restaurer un lieu de culte : « Ἀνανέοτες ἐπὶ Θεοδώρου τοῦ θειοτάτου καὶ μακαριοτάτου ἡμῶν ἐπισκόπου » – *A été restauré sous Théodore, notre très divin et bienheureux évêque*[384]. Des doutes sont émis sur la date de l'inscription, dont C. Asdracha juge l'écriture archaïsante, doutes repris par D. Feissel, qui propose une lecture quelque peu différente du terme θειοτάτου, mais qui ne change pas le sens général de l'inscription[385].

– Thessalonique, 885 : le métropolite Paul[386] dédicace l'église Sainte-Sophie[387] après des travaux : « + Ἐπὶ Παύλου τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου ἐγένετο σὺν Θεῷ τὸ ἔργον τοῦτο + μηνὶ νοεμβρίῳ ἰνδικτιόνι τετάρτῃ ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ϛ... » – *Du temps de notre très saint archevêque Paul a été fait, avec l'aide de Dieu, cet ouvrage ; mois de novembre, indiction quatre, an de la fondation du monde six mille...*[388].

– Lacédémone, 15 mai 903 : l'évêque Nicolas consacre une église dans sa cité : « + Ἐνεκενήσθη ὁ ναῶς τοῦ ἁγίου Χριστωφόρου ὑπὸ Νικολάου τοῦ ἁγιοτάτου ἐπησκόπου Λακεδαιμονίας μηνὶ Μαίῳ ιε´ ἰνδικτιῶνος ϛ´ ἔτους ͵ϛυια´ » – *A été consacrée l'église de saint Christophore par Nicolas, le très saint évêque de Lacédémone, le 15 du mois de mai, indiction 6, année 6411*[389].

– Thessalonique, 904 : le métropolite Jean restaure une église : « Ἀνεκενίσθη ἐπὶ Λέοντος καὶ Ἀλεξάνδρου τῶν αὐταδέλφων καὶ αὐτοκρατόρων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων καὶ ἐπὶ Νικολάου τοῦ οἰκουμενικοῦ ἡμῶν πατριάρχου. Ἀνεκενίσθη ἐπὶ Λέοντος βασιλικοῦ πρωτοσπαθαρίου καὶ στρατιγῶ Θεσσαλονίκης τοῦ Χιτζιλάκη καὶ ἐπὶ Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου

381. Étienne est présent au concile de Nicée de 787 (voir PMBZ 7026 et PBE Stephanos 42) ; sur Synaos (auj. Simav), *TIB* 7, p. 395-396.

382. CIG IV n° 8666 = F. CUMONT, « Les inscriptions grecques chrétiennes de l'Asie Mineure », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 15, 1895, p. 245-299, n° 170.

383. PMBZ 7712 (abs. PBE).

384. *Inscriptions de Thrace orientale*, n° 72, p. 277.

385. « Bulletin épigraphique », *Revue des études grecques*, 111, 1998, n° 633 p. 704 = ID., *Chroniques d'épigraphie byzantine, 1987-2004*, Paris, 2006 (Monographies 20), p. 43, n° 145.

386. Absent des prosopographies. À noter que le siège de Thessalonique est une métropole et non un archevêché (au moins jusqu'au XIIe siècle) ; le titre d'archevêque est ici honorifique.

387. JANIN, *Grands centres*, p. 407 ; MALAMUT, *Thessalonique*, p. 166-167.

388. *Inscriptions de Thessalonique*, n° 10, p. 160, et pl. II, 2-3.

389. A. AVRAMÉA, « La géographie du culte de saint Christophe en Grèce à l'époque méso-byzantine et l'évêché de Lacédémone au début du Xe siècle », dans *Geographica Byzantina*, dir. H. AHRWEILER, Paris, 1983 (Byz. Sorb. 3), p. 31-36, ici p. 34 = *Inscriptions du Péloponnèse*, n° 42 et pl. VIII.2.

Θεσσαλονίκης τοῦ ἐντοπίου » — *A été restaurée au temps de Léon et d'Alexandre, les deux frères, autocratôrs, nos empereurs aimant le Christ, et au temps de Nicolas notre patriarche œcuménique. A été restaurée au temps de Léon Chitzilakè, protospathaire impérial et stratège de Thessalonique, et au temps de Jean l'indigène, archevêque de Thessalonique*[390].

— Akroïnos (Phrygie), sous le règne de Constantin VII (945-959) : l'évêque Nicétas dédicace une église, récemment (re)construite : « Ἀνεκενίσθη ὁ πάνσεπτος ναὸς τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ἐπὶ Κωνσταντίνου μεγάλου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορως Ῥωμαίων τοῦ Πορφυρογεννήτου καὶ Νικήτου θεοφιλεστάτου ἐπισκὸπου Ἀκροινοῦ τοῦ Σωζοπολίτου, μηνὶ ... » — *A été consacrée la très honorable église de l'archange Michel sous Constantin, grand empereur et autocratôr des Romains le Porphyrogénète, et Nicétas, l'évêque très aimé de Dieu d'Akroïnos de Sôzopolis, au mois de...*[391].

— Andrinople, entre 976 et le XIe siècle : dédicace d'une église au métropolite Nicolas[392] : « + Νικολάῳ τῷ Μυροβλήτῃ ὅν ἐσχεν [ἡ Ἀδριανοῦ μητροπολίτην ?]... » — *À Nicolas le Myroblyte, qu'a eu [Andrinople comme métropolite ?]...*[393]. D'après C. Asdracha, le bloc de marbre sur lequel est conservée cette dédicace proviendrait d'une église dédiée au métropolite et serait donc destiné à servir le culte de ce saint évêque local.

— Éphèse, entre mai 1012 et le 21 novembre 1017, ou entre 1014 et 1020, ou encore 1021 : dédicace d'une église par le métropolite Théodore : « - - - βασιλέων Βασιλίου καὶ Κωνσταντίνου καὶ Σεργίου τοῦ ὑκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ Θεοδόρου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου μηνὶ Μαΐ̈ου ἠνδικτιῶνι ιβʹ ἐν τῷ *vacat* / - - - τοῦ ἀποστωλίου καὶ ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, ἀμίν· καὶ Βασιλίου διακόνου, Γεωργίου πρεσβυτέρου, μηνὶ Νοεμβρίο καʹ ἠνδικτιῶνι εʹ ἔτους ͵ϛφκθʹ ΕΤ - - » — *(... Sous les...) empereurs Basile et Constantin, et Sergios, patriarche œcuménique, et Théodore, archevêque d'Éphèse, au mois de mai, indiction 12, en l'(an..., par...) de l'église de l'apôtre – et pour la rémission de ses péchés, amen – et de Basile le diacre et de Georges le prêtre, le 21 novembre, indiction 5, l'an 6529 ...*[394].

— Phygéla (île située face à Éphèse), 1018-1019 : un prêtre dédicace une église sous l'autorité du métropolite d'Éphèse Théodore, probablement absent lors de la consécration ; son nom apparaît néanmoins dans l'inscription : « [*vacat* † Οὗτος] ὁ ναὸς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου *vacat* ἐκτίσθη ἐκ βάθρων ? ἐπὶ Βασιλείου καὶ † Κωνσταντίνου

390. *Inscriptions de Thessalonique*, n° 12, p. 162, et pl. III, 5-6.

391. J.-C. CHEYNET, T. DREW-BEAR (avec une note de J.-P. SODINI), « Une inscription d'Akroïnos datant de Constantin Porphyrogénète », *REB* 62, 2004, p. 215-228, ici p. 217.

392. Il pourrait s'agir de l'évêque présent à la cour de Jean Tzimiskès et ami de l'empereur (*supra*, p. 320) ; il est peut-être aussi le propriétaire du sceau L 717 et *Bulgaria* 3.4.

393. *Inscriptions de Thrace orientale*, n° 82 et pl. 108a.

394. *IGC*, n° 115bis = *Inschriften von Ephesos* IV, n° 1363 = FEISSEL, *Métropolites d'Éphèse*, n° 1, p. 236. Sur le problème de la date, *ibid.*, p. 236-237.

τῶν εὐσεβεστάτων καὶ ὀρθοδόξων *vacat* † βασιλέων καὶ Σεργίου πατριάρχου καὶ Θεωδώρου † ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου, ἔτους ͵ϛφκζʹ· ὑπὸ Ἰωάννου πρεσβυτέρου † » – *(Cette) église de Saint-Georges le mégalomartyr (a été édifiée à partir des fondations ? sous) Basile et Constantin les très pieux orthodoxes (empereurs, et Sergios, patri)arche, et Théodore, archevêque d'Éphèse, l'an 6527, par le prêtre Jean*[395].

Le rituel de consécration et de dédicace

La consécration et la dédicace de l'église sont deux éléments d'une même cérémonie qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer : la consécration est la conversion d'un lieu profane en un espace sacré par la consécration du bâtiment et de l'autel ; la dédicace est la déposition des reliques dans l'autel et la prière au saint protecteur à qui est dédiée l'église[396].

Le rite occidental au IXe siècle, bien connu et inspiré de l'euchologe grec, comporte quelques grandes étapes que nous résumons rapidement ici[397] : la veille de la cérémonie ont lieu le transfert des reliques et une veillée de prière ; le jour de la célébration, à l'extérieur de l'édifice tout d'abord, l'évêque, après une bénédiction, prend la tête du cortège du clergé et des fidèles vers l'église, autour de laquelle ils tournent trois fois, l'évêque aspergeant les murs ; dans un second temps, seul l'évêque et trois officiants entrent dans l'édifice, la foule restant à l'extérieur : l'évêque inscrit en croix sur le sol les alphabets grec et latin, puis fait plusieurs bénédictions, encense et oint l'autel, puis les vêtements et la vaisselle liturgique ; après un prêche de l'évêque à l'entrée de l'église, le cortège du clergé et de la foule entre dans le bâtiment ; les reliques sont alors placées au centre de l'autel dans la *confessio*, espace qui leur a été réservé et qui est ensuite scellé ; l'autel est revêtu d'une nappe et les lumières sont allumées ; enfin, la cérémonie s'achève par la célébration d'une messe dans l'église.

Dans le monde byzantin, le rôle de l'évêque est similaire puisqu'il lui revient de diriger la cérémonie et de sacraliser l'espace ; on notera néanmoins des différences dans la cérémonie. Voici le contenu commenté des étapes du rituel d'après l'Euchologe Barberini[398] :

---

395. *Ibid.*, n. 2, p. 239. Il s'agirait plutôt ici d'une église d'un monastère et non d'une église publique (voir le commentaire de D. Feissel, p. 240). Sur Phygéla, C. FOSS, *Ephesus after Antiquity : A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, 1979, p. 123-124.

396. Sur ces définitions, voir notamment MÉHU, *Historiae et imagines*, p. 15.

397. IOGNA-PRAT, *Lieu de culte et exégèse*, p. 230-231 ; MÉHU, *Historiae et imagines*, p. 17-18 ; É. PALAZZO, *L'Espace rituel et le sacré dans le christianisme : la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, 2008 (Culture et société médiévales 15), p. 86-94.

398. *Euchologe Barberini*, c. 150-156, p. 156-164. Le rituel contenu dans l'euchologe du XIe siècle ne modifie guère le rituel (*Euchologe CP*, p. 225-245). Voir V. RUGGIERI, « Consacrazione e dedicazione du chiesa, secondo il *Barberinianus graecus 336* », *OCP* 54, 1988, p. 82-98 ; GETCHA, *Dédicace*. Notre traduction suit le découpage de l'édition de l'Euchologe ; les prières, moins utiles ici, ne sont pas systématiquement traduites.

150. 1). Rite à célébrer pour la consécration d'une sainte église et de la table qui y est installée.
2). Le jour précédant la dédicace, avant l'arrivée du patriarche dans l'église qui doit être dédicacée, la personne chargée des ordinations veille à ce que les marbriers installent l'autel ; quand ceux-ci ont fait leur travail, et qu'ils sont partis, le patriarche entre dans l'église.

La première étape de la cérémonie a lieu la veille de la consécration : c'est au patriarche, ou plus généralement à l'évêque du lieu, de veiller à ce que tout soit prêt. Le bâtiment doit théoriquement être achevé et la sainte table, l'autel, doit être installée et fixée dans l'église. Si c'est à l'évêque du lieu de consacrer l'église, il peut y avoir des exceptions. Dans les années 910, Nicolas Mystikos intime l'ordre à l'archevêque de Thèbes de consacrer une église dans l'éparchie de Larissa. L'explication de la demande de Nicolas se trouve dans une lettre envoyée à Philippe de Larissa, qui s'était plaint de ce que l'archevêque agisse sur son territoire[399] : Nicolas, pensant que l'église se trouvait trop loin de Larissa, demanda à son collègue de Thèbes de consacrer l'église. Il reconnaît néanmoins à Philippe la pleine et entière autorité sur celle-ci si elle se trouve effectivement dans sa circonscription.

Construit en marbre[400], l'autel, symbole du tombeau du Christ, peut être une table (c'est-à-dire un plateau au-dessus d'un espace vide et soutenu par une ou plusieurs colonnes que l'évêque devra oindre plus tard au cours de la cérémonie[401]) ou au contraire un bloc plein dans lequel est aménagé un espace qui accueillera les reliques du saint protecteur. L'image d'une consécration d'autel par Grégoire de Nazianze dans le ms. *Paris. gr.* 543, f. 51v, montre un autel soutenu par une seule colonne que le saint serait probablement en train d'essuyer avec un linge blanc[402]. L'autel est surmonté d'un *ciborium*, mais l'on voit mal où pourrait se situer la cavité abritant les reliques : l'image ne permet pas de savoir si le reliquaire est ensuite posé sous la table ou si un espace est creusé dans le sol.

Les autres aspects pratiques et fonctionnels de la cérémonie ne sont pas mentionnés car ils ne relèvent pas directement de la liturgie : si l'autel est installé avant la célébration, il en va de même pour le reste du mobilier

---

399. Lettre à l'archevêque de Thèbes perdue, mais citée dans la lettre à Philippe de Larissa : Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 116, p. 402 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 636 [744].

400. Ce sont bien des marbriers (τοὺς μαρμαραρίους) qu'évoque le texte pour la fabrication de l'autel ; on possède très peu d'images de maçons ou de marbriers, mais le Skylitzès de Madrid montre ces hommes au travail (Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 141v = Tsamakda, *Illustrated Chronicle*, p. 353-354 et fig. 343) ; voir J.-P. Sodini, « Marble and stoneworking in Byzantium, seventh-fifteenth Centuries », dans *EHB*, vol. 1, p. 129-146, ici p. 140-141.

401. On en trouve une mention dans la *Vie* de Nikôn le Métanoeite, c. 38, p. 130-134 ; voir Moulet, *Évêques et moines*, p. 67.

402. Walter, *Art and Ritual*, pl. XXII, fig. 50 (manuscrit du XIIe siècle).

liturgique (en particulier le siège épiscopal s'il s'agit de la cathédrale) et ce, même si tout le mobilier n'est pas nécessairement consacré. C'est pourtant le cas de la vaisselle et des tissus qui servent aux différentes cérémonies[403].

Une fois l'autel installé, la cérémonie peut effectivement commencer :

> 3). Après que tous les laïcs sont sortis, sans que personne ne reste à l'intérieur à l'exception des seuls clercs, et que l'église a été fermée de toutes parts, un des diacres commence la prière.
> 4). Pendant qu'il dit : « En paix, nous prions le Seigneur », le patriarche s'agenouille devant les portes du sanctuaire, parce que la table qui a été installée à l'intérieur n'a pas encore été sanctifiée.
> 5). Et quand le patriarche se relève, le diacre dit [*suivent une invocation et de nombreuses prières*].
> 19). Après s'être agenouillé puis s'être relevé, le patriarche, à la fin de la prière du diacre, dit cette prière [*longue prière prononcée pour la consécration de l'église construite par les fidèles en l'honneur du saint dont elle recevra le nom et pour la gloire de Dieu, du Fils et du Saint-Esprit ; en échange de l'adoration des fidèles, le patriarche implore le salut et la miséricorde de Dieu*].

Cette première partie de la cérémonie s'achève alors. Réservée au seul clergé officiant – et en particulier aux seuls clercs du sanctuaire –, elle exclut les laïcs, qui attendent la fin de la cérémonie. Ponctuée de nombreuses prières, la cérémonie ne compte que peu de gestes, si ce n'est l'agenouillement du célébrant, symbole de son humilité à l'égard de Dieu. C'est dans la seconde phase de la cérémonie que sont réalisés les gestes de consécration de l'église et de l'autel.

> 151. 1). Après l'Amen, on apporte au patriarche du salpêtre blanc, et il en jette en forme de croix sur le saint autel ; vient ensuite celui qui a le récipient destiné à l'eau bénite, plein d'eau tiède, et le patriarche, baissant la tête, prie de cette façon :
> 2). [*Prière de consécration de l'eau*].
> 3). Il verse alors par trois fois l'eau sur la table en disant : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »
> 4). Avec le nitre qui a été répandu, il nettoie la table et ses colonnes de ses mains, puis avec une éponge propre, il presse le reste de l'eau tiède sur elle.
> 5). En faisant cela, il chante avec tous ceux qui sont présents le psaume 83, une ou plusieurs fois, jusqu'à ce qu'il ait nettoyé et lavé la table, et il

403. S. Salaville, *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin avec introduction et notes*, Vatican, 1937, p. 128-152.

> entonne alors le « Gloria », et puis dit cette prière : « Gloire à Dieu, dans les siècles des siècles. Amen. »

Cette étape vise à purifier l'autel afin qu'y soit célébrée l'eucharistie. Ce rituel est assimilé à un baptême, celui de l'église, comme l'évoque plus loin le rituel. Comme le rite de l'initiation chrétienne, le baptême de l'église se fait en plusieurs temps, mais la cérémonie se déroule sur une même journée, et non sur quarante jours : au premier temps de la purification par l'eau succède celui de la signature de la croix sur la table de l'autel, signe de l'Alliance entre Dieu et les hommes qui, comme à l'occasion du baptême, rend imperméable au mal la personne ou l'objet qui en bénéficie.

> 152. 1). Il prend ensuite une cruche de vin parfumé, la verse par trois fois en forme de croix sur la table en disant : « Nettoie-moi avec l'hysope, je serai pur ; lave-moi, je serai plus blanc que neige ; fais-moi entendre le son de la joie et de la gaieté, qu'ils dansent les os que tu broyas ! » [Ps. 51 (50), 9-10].
> 2). Et il dit ceci par trois fois, et ensuite prononce la fin du psaume, et à la fin entonne le « Gloria » et une prière : « Béni soit Dieu dans les siècles des siècles. »
> 3). Il prend ensuite une toile neuve et la pose sur l'autel pour l'éponger, chantant une ou deux fois le psaume 131, jusqu'à ce qu'il l'ait complètement essuyé ; il entonne alors le « Gloria » et déclare encore : « Gloire au Christ notre Dieu dans les siècles des siècles. »

Dans son article sur le vin et l'huile dans les liturgies byzantines, S. Parenti n'évoque qu'à peine ce passage de l'Euchologe et n'en donne pas d'explication[404]. Pourtant, l'usage du vin pour les lustrations de l'autel est riche de symbolique, le vin remplaçant progressivement le pain comme symbole du corps du Christ dans les rites liturgiques[405].

Quant à l'hysope, herbe aromatique à usage thérapeutique et ornemental mais aussi liturgique qui pousse sur tout le pourtour méditerranéen[406], elle est citée à de nombreuses reprises dans la Bible pour des rites d'aspersion et de purification ; il n'est donc pas étonnant de la voir mentionnée dans l'Euchologe, tout comme elle l'est dans les *ordines* occidentaux de

---

404. S. PARENTI, « Vino e olio nelle liturgie bizantine », dans *Olio e vino*, p. 1251-1286 et 2 pl., ici p. 1277.

405. *Ibid.*, p. 1285-1286 ; sur le vin symbole de la divinité, É. PALAZZO, « Les fonctions pratiques et symboliques du vin dans la liturgie du haut Moyen Âge occidental », dans *Olio e vino*, p. 1211-1248, spéc. p. 1236-1237.

406. ID., « Le végétal et le sacré : l'hysope dans le rite de la dédicace de l'église », dans *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, éd. K. G. CUSHING, R. F. GYUG, Aldershot, 2004, p. 41-49.

consécration et de dédicace[407]. La signification théologique et symbolique de l'usage de l'hysope renvoie au baptême et à la purification sacramentelle qu'il représente et que le rituel assimile à la consécration d'une église nouvellement bâtie.

Un linge est utilisé pour essuyer l'autel et achever sa purification ; vient ensuite le temps de la consécration proprement dite de l'autel :

> 4). Il prend ensuite le vase de *myron*, et pendant que le diacre dit : « Nous sommes attentifs », il en verse par trois fois sur l'autel en forme de croix, et fait trois croix, une au milieu et les deux autres sur les côtés de l'autel [de part et d'autre de la croix centrale], disant trois fois Alléluia, comme pour le saint baptême, et rendant le vase du *myron*, il fait des croix sur toute la surface de l'autel, traçant des croix également sur les colonnes de l'autel ; disant le psaume 132 en entier, il entonne le « Gloria » et s'agenouille : « Gloire à toi, Sainte Trinité, notre Dieu, dans les siècles des siècles. »
> 5). Après s'être lavé les mains, il prend la nappe et recouvre le saint autel, chantant, une ou plusieurs fois, le psaume 92, jusqu'à l'avoir complètement recouvert, puis entonne le « Gloria ».

La comparaison entre la consécration et le baptême est fournie par le rituel lui-même : le *myron* sert à consacrer l'autel à trois reprises comme il sert à l'onction post-baptismale[408]. Le tracé du signe de la croix sur la table de l'autel et sur les colonnes, signe de l'Alliance, ne s'accompagne pas comme en Occident du marquage sur le sol de l'église des lettres grecques et latines de l'alphabet, symboles du Verbe et des paroles de Dieu[409].

La seconde étape de la consécration de l'autel est son encensement, tout comme celui de l'ensemble du bâtiment :

> 6). Après l'Amen, un encensoir est remis à l'archevêque, et celui-ci encense la sainte table, le sanctuaire et toute l'église, disant, une ou plusieurs fois, le psaume 25, jusqu'à la fin de l'encensement.
> 7). Pendant que le patriarche encense, un des évêques présents le suit en portant le vase du *myron* et fait des croix avec le *myron* sur chaque colonne et pilastre de cette église.
> 8). Ayant terminé, comme cela a été dit, l'encensement et le psaume, le diacre fait la prière habituelle.

---

407. *Ibid.*, p. 44-48.

408. Sur le *myron*, voir *supra*, p. 354-355.

409. Repsher, *Rite of Church Dedication*, p. 50-51 et 82-84. Le rite d'inscription de l'alphabet pourrait être d'origine celte : Andrieu, *Ordines Romani*, vol. 4, p. 319-320 et p. 325.

9). Après le « Viens nous en aide », il dit : « Faisant mémoire de la très sainte, notre très pure Dame, la Théotokos, et de saint N. » à qui l'église est dédiée ; le patriarche, se tenant baissé près du saint autel, mais pas à genoux, prie ainsi :

10). [*Longue prière du patriarche en l'honneur de Dieu et de la Trinité.*]

153. [*Suivent encore quelques prières prononcées par le diacre et le patriarche.*]

L'encens, offert en action de grâces et véhicule des prières jusqu'à Dieu, est avec l'eau un élément purificateur dont l'odeur et le parfum servent de *medium* avec Dieu[410]. Dans le cadre de la consécration[411], il permet de délimiter l'espace sacré par un encensement qui enveloppe l'autel, le sanctuaire et l'église ; il contribue à chasser les mauvais esprits et porte la puissance des prières[412]. Ointe d'huile et bénie par l'encens, la table peut recevoir les offrandes et devient ainsi l'autel définitif de l'église prêt à réactualiser l'Alliance lors de chaque eucharistie. L'encensement symbolise donc ici la ferveur de la foi et l'importance des prières qui, comme la fumée de l'encens, s'élèvent vers Dieu. À la symbolique apotropaïque (éloigner les mauvais esprits) et sanctificatrice (délimiter l'espace sacré) s'ajoute la symbolique propitiatoire (l'encens comme offrande à Dieu) et exégétique (la prière fervente à Dieu)[413].

À ce stade de la cérémonie, comme en Occident, a lieu le rituel de bénédiction des murs de l'église, et plus particulièrement des colonnes, c'est-à-dire son fondement architectural : l'évêque oint de *myron* les colonnes et trace sur elles le signe de la croix. Quant à l'encensement de l'église, il n'est pas précisé s'il a lieu devant chaque colonne ou si l'encenseur se déplace simplement dans les différentes galeries de l'édifice ; au contraire des descriptions du rituel occidental, dans lequel seul l'autel est encensé[414], le rituel byzantin reste assez flou sur ce point.

L'Euchologe envisage par ailleurs la possibilité d'une nouvelle dédicace pour une église déjà consacrée, selon le rituel suivant :

154. 1). Rite à célébrer pour la dédicace d'une sainte église déjà consacrée.

---

410. M. E. Kenna, « Why does incense smell religious ? Greek Orthodoxy and the anthropology of smell », *Journal of Mediterranean Studies. History, Culture and Society in the Mediterranean World*, 15/1, 2005, p. 51-70, spéc. p. 61-65.

411. Sur l'usage de l'encens dans la cérémonie de la consécration en Occident, Gauthier, *Odeur et lumière des dédicaces* ; Ead., *Encens et luminaire*, p. 231-277.

412. Voir Ps 141 (140), 1-2, et Ap 8, 3-5.

413. À ces aspects symboliques s'ajoute le rôle de désodorisant de l'encens dans les églises.

414. Gauthier, *Odeur et lumière des dédicaces*, p. 82-85.

2). Le jour de la consécration de la maison de prières, on célèbre les vêpres et une *pannychis* dans une église proche de l'oratoire consacré ; l'église est désignée par le héraut des assemblées, et là les saintes reliques sont publiquement exposées. Le patriarche vient là à l'aube, et pendant que le diacre dit la prière du Trisagion, il prie ainsi :

3). [*Prière du patriarche.*]

155. [*Suivent plusieurs prières prononcées par le patriarche et le diacre.*]

Il est difficile de savoir précisément à quelle occasion pouvait s'opérer un tel rituel : est-ce simplement lors de l'attribution de l'église à un nouveau saint protecteur, ou cela peut-il également s'appliquer quand une église a été restaurée ou profanée et mérite ainsi une nouvelle sacralisation par l'intermédiaire de la déposition de reliques ? Il semble que cela n'ait lieu que dans le premier cas ; pourtant, des cas de reconsécration d'autel et d'église sont connus, comme l'ont montré quelques inscriptions dédicatoires et qui ont probablement enregistré des cérémonies liturgiques de consécration.

Au IXe siècle, la *Vie* du patriarche Ignace évoque le cas de l'église des Quarante Martyrs sur l'île de Platée[415]. L'autel de l'oratoire de la Théotokos, situé dans l'église et détruit après les invasions russes de 860[416], fut rétabli par Ignace mais c'est Phôtios qui, en 862-863, ordonne la purification de l'autel, c'est-à-dire une cérémonie de reconsécration de la table, réalisée par Amphiloque de Cyzique et Théodore de Patras[417]. S'il ne s'agit pas ici d'une église cathédrale, il s'agit très probablement d'une église publique, ce qui implique que des évêques interviennent en tant que gestionnaires du sacré[418]. Une partie du rituel opéré est spécifique : les évêques doivent porter l'autel sur le rivage, le laver quarante fois avant de le replacer dans l'église. S'ensuit probablement la célébration du rituel prescrit par l'Euchologe qui consiste à purifier et à consacrer l'autel.

La dernière étape de la cérémonie de (re)consécration est la dédicace proprement dite, c'est-à-dire la déposition des reliques dans l'autel. Le concile de Nicée II insiste sur l'obligation de leur présence pour la dédicace[419]. Ce rappel est d'autant plus vif que, d'après les Pères du concile, de nombreuses reliques furent enlevées des églises par les iconoclastes comme ils l'avaient fait pour les images : toute consécration ne peut donc se faire sans le placement de reliques, qui contribuent à sacraliser l'espace.

---

415. *Vie* d'Ignace patr. CP, col. 532C = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 475 [474].

416. Malamut, *Îles*, vol. 1, p. 110.

417. Sur Amphiloque de Cyzique, PMBZ 223 et PBE Amphilochios 1 ; sur Théodore, PMBZ 7728 et PBE Theodoros 132. Les deux hommes sont accompagnés du sénateur Pantaléon Bothros (PMBZ 5707 et PBE Pantaleon 6).

418. Voir Moulet, *Évêques et moines*, p. 64-65.

419. Concile de Nicée II, canon 7, *COD*, p. 327-328.

De plus, ces reliques doivent appartenir à des saints reconnus puisque seules les dépouilles de ceux-ci peuvent être inhumées dans des églises. D'après une lettre de Phôtios à un métropolite vers 886, les dépouilles de ceux dont on n'est pas sûr qu'ils puissent faire des miracles doivent être déplacées hors de l'église pour être remplacées par celles des martyrs[420]. Un problème se pose néanmoins : le nombre des reliques de martyrs ne permettant pas d'en utiliser pour la consécration de toutes les églises de l'Empire, on eut recours à des reliques de contact puis aux reliques de saints non martyrs, certes moins prestigieuses, mais tout aussi miraculeuses.

La présence des reliques pour la dédicace est attestée dans la *Vie* d'Euphémie de Chalcédoine. L'archevêque, anonyme, de Lèmnos reçut de deux marins les reliques d'Euphémie, qu'ils avaient recueillies ; l'évêque construisit en l'honneur de la sainte un lieu de culte où il fit placer les reliques[421]. Celles-ci ne sont pas toujours sur place et il importe donc qu'ait lieu leur transfert pour célébrer la dédicace de l'église[422]. C'est aussi sous contrôle épiscopal qu'a lieu en 824 le transfert de la dépouille de Nicétas à Mèdikion : Théophile d'Éphèse et Joseph de Thessalonique s'occupent de la cérémonie, à laquelle participe également l'évêque Paul de Plousias[423]. La dédicace intervient après la consécration selon le rituel suivant :

> 156. 1). L'évêque portant les saintes reliques avec ceux qui sont présents, arrive en procession à l'église à dédicacer.
> 2). Entrant alors dans le narthex, et se tenant devant la porte centrale de l'église, il dit : « Bénis sois-tu, Christ Dieu, dans les siècles des siècles. » Les psaltes entonnent le tropaire : « Princes, ouvrez vos portes, que s'ouvrent les portes éternelles » [cf. Ps 24 (23), 7] et subitement les portes s'ouvrent et le célébrant entre avec tout le peuple.
> 3). Pendant que le tropaire est chanté, le patriarche dépose les saintes reliques dans le lieu préparé pour elles et récite cette prière :
> 4). [*Prière sur la présence des reliques dans l'église et les miracles qu'elles peuvent réaliser.*]

---

420. Phôtios, *Lettres*, *Amphilochia* n° 324, VI, p. 135-136 = Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 563b (il faut lire, pour la date, 886 et non 866).

421. *Histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine*, c. 8, p. 92-93. Lèmnos est en réalité archevêché, et non évêché comme le dit le texte.

422. *Ibid.*, c. 15, p. 102-103 ; Théophane, *Chronographie*, p. 440. C'est en 796 qu'a lieu le transfert des reliques vers Constantinople.

423. *Vie* de Nicétas de Mèdikion, c. 48, p. XXVII ; M. Kaplan (dans *Évêque*, p. 195 et n. 54) identifie Paul comme l'évêque de Brousse ; il s'agirait plus vraisemblablement de Plousias (ou Prousias), évêché suffragant de Claudiopolis (Honoriade) ; voir *Vie* de Pierre d'Atroa, c. 68, p. 197-199 et n. 2, p. 196.

5). Les psaltes entonnent le « Gloria » puis le Trisagion ; toute la liturgie est ensuite célébrée.

La déposition des reliques ne nécessite pas une ritualisation aussi poussée que la consécration de l'autel et de l'église. Une fois l'espace sacralisé, le peuple prend part à la cérémonie en participant à la procession qui suit l'évêque officiant dans l'église. Le rituel ne fait pas apparaître de sermon pour le peuple avant que celui-ci n'entre dans l'église comme on le voit en Occident. En revanche, la déposition des reliques sous l'autel est similaire puisqu'elle fait communier le clergé et ses fidèles.

Maintenant que l'église est définitivement prête, que l'autel est purifié et consacré, une liturgie complète peut se dérouler sous la direction de l'évêque officiant. Contrairement au rite occidental, il n'est pas fait mention ici de l'illumination finale de l'église, mais celle-ci doit bien avoir lieu à l'occasion de la célébration de la première eucharistie[424].

Une dernière remarque s'impose pour l'étude de cette cérémonie : le rôle du peuple et l'importance des processions. Le peuple des laïcs participe pleinement à la cérémonie sans prendre part aux aspects proprement liturgiques. Sa présence est néanmoins requise par le rituel, qui envisage deux processions principales : la première accompagne l'évêque célébrant jusqu'à l'église et la seconde suit les reliques pour la déposition. Ces processions rappellent celles qui ont déjà eu lieu lors de la consécration de l'évêque et celles qui auront lieu lors de ses funérailles[425]. Le lien entre l'église, l'évêque et le peuple se manifeste de deux façons : entre le pasteur et son troupeau, qui prennent part à la même cérémonie et d'une certaine façon à égalité dans le même cortège, mais aussi entre le peuple et son église dans l'accompagnement des reliques du saint protecteur jusque dans l'église. Le lien est d'autant plus fort quand il s'agit de la dédicace de la cathédrale de la cité où le peuple ira communier, guidé par son pasteur.

Fondation, consécration et gestion des espaces privés

Églises privées et oratoires

Peu de sources évoquent la question des rapports entre l'épiscopat et les églises et oratoires privés (dans les maisons des particuliers, aristocrates pour la plupart, ou dans les villages) : quelques cas sont connus par l'hagiographie mais l'essentiel de la documentation, bien mince, se résume

424. Sur l'illumination de l'église, commentée au XV[e] siècle par Syméon de Thessalonique, G. GALAVARIS, « Some aspects of symbolic use of lights in the Eastern Church : candles, lamps and ostrich eggs », *BMGS* 4, 1978, p. 69-78, ici p. 72-73.

425. Voir *supra*, p. 271-273, et *infra*, p. 435-437.

à quelques textes normatifs. Le concile in Trullo revient sur un débat ancien : après le concile de Laodicée et une novelle de Justinien[426], le concile interdit de célébrer l'eucharistie et d'administrer le baptême dans les chapelles privées sans l'accord de l'évêque[427]. Cette législation est reprise au concile de Constantinople en 861[428], qui rappelle l'obligation de l'autorisation épiscopale pour agir. L'ensemble n'est pourtant que partiellement appliqué. La construction d'oratoires et de chapelles dans les maisons des plus riches, bien que contraire aux canons, reste tolérée[429]. De nombreuses églises échappent ainsi à l'autorité ecclésiastique ; la liturgie se privatise peu à peu par l'attachement de clercs à de puissants laïcs qui fondent ces oratoires. À Trébizonde, au début du IXe siècle, Georges d'Amastris célèbre l'eucharistie dans un oratoire privé[430]. Un problème juridique pourrait se poser : Georges célèbre la liturgie alors que l'évêque du lieu ne semble pas l'y avoir autorisé ; mais peut-être la *Vie* cache-t-elle ce point qui n'a guère d'intérêt dans le récit. À l'inverse, il est possible que Georges se passe de toute autorisation puisqu'il est lui-même évêque, mais cela irait à l'encontre des canons.

À la fin du IXe siècle, Nicéphore, veuf de Marie la Jeune, décide de faire transférer le corps de sa défunte épouse de la cathédrale de Bizyè (Thrace), où elle opérait des miracles, vers une chapelle privée construite en son honneur. Si celle-ci fut consacrée par l'évêque, la translation de la relique fut l'objet d'un vif conflit entre Nicéphore et le clergé, peu désireux de perdre le bénéfice d'une relique miraculeuse, gage de ressources économiques. Attendant que la situation se calme, Nicéphore procéda à la translation dans la chapelle privée où Marie continua de réaliser des miracles[431].

La situation évolue au IXe siècle. Deux novelles de Léon VI décident de lever l'obligation du droit de regard épiscopal sur les actes liturgiques établis dans des oratoires privés, estimant éloignée toute crainte de contournement de l'orthodoxie religieuse[432]. Les deux novelles autorisent les prêtres à célébrer librement la liturgie et les rituels chrétiens (en particulier le baptême) dans une chapelle privée ou un oratoire[433]. Une nécessité s'impose néanmoins : le lieu doit au préalable avoir été consacré, ce qui implique l'intervention du clergé, probablement sous autorité épiscopale, avant même que n'entrent au service des laïcs des clercs peut-être en mal de revenus.

---

426. Concile de Laodicée, canon 58, *DGA*, p. 153 ; Justinien, *Nov.* 58, p. 314-316.

427. Concile in Trullo, canons 31 et 59, *COD*, p. 251 et p. 268-269.

428. Synode Premier et Second, canon 12, *DGA*, p. 469-470.

429. Sur ces points, THOMAS J., *Private Religious Foundations*.

430. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 31-33, p. 49-53 ; J. Thomas, dans l'ouvrage cité dans la note précédente, ne fait pas mention de cet oratoire.

431. *Vie* de Marie la Jeune, c. 12 et 17, p. 697-699 ; MANGO, *Byzantine Church at Vize*, p. 12.

432. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 309.

433. Léon VI, *Nov.* 4 et 15, p. 21-25 et 59-61.

Pour les prêtres, ou du moins une partie d'entre eux, cela peut modifier considérablement leurs conditions économiques. Pour les évêques, dont très peu sont connus pour avoir exercé dans des oratoires privés, c'est leur légitimité sur l'espace sacré qui se trouve modifiée : l'évêque (quand c'est lui qui officie et non un prêtre) n'est alors plus qu'un simple consécrateur, mais il perd dans un second temps toute autorité sur celui-ci puisqu'il n'exerce plus l'une de ses principales fonctions, la célébration de la liturgie.

Le cas des monastères

À la fin du XIe siècle se généralise pour les monastères le statut d'autodespote qui « soustrait le monastère à l'autorité matérielle de l'ordinaire ecclésiastique, mais pas à l'autorité spirituelle »[434]. Dans les siècles précédents, les monastères sont juridiquement soumis à l'autorité de l'évêque[435], ce qui lui permet notamment de contrôler la nomination ou la destitution des higoumènes[436], ainsi que la fondation pour laquelle il doit donner son consentement[437]. Surtout, les monastères constituent pour l'Église locale une part importante de ses revenus[438], comme l'évoque une lettre d'Ignace le Diacre adressée à l'*hypatos* Constantin : l'évêque y mentionne le souci de son collègue le métropolite de Nicomédie à l'égard de biens relevant des monastères de son Église et dont le curateur du *xénodocheion* de Pylai s'était approprié les revenus[439].

---

434. KAPLAN, *Moines et clergé*, p. 301 ; voir MOULET, *Évêques et moines*, p. 49-50.

435. Concile de Chalcédoine, canon 4, *COD*, p. 139-140 ; Justinien, *Nov.* 120, p. 578-591 ; voir P. DE MEESTER, *De monachico statu juxta disciplinam byzantinam, Statuta selectis fontibus et commentariis instructa*, Vatican, 1942 (Codificazione canonica orientale, Fonti, série II, fascicule X) ; KAPLAN, *Propriétés*, p. 68-72.

436. Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 114, p. 400-401 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 678 [741] : lettre de 914-919 envoyée à Basile de Chaldie dans laquelle le patriarche demande au métropolite de rendre sa charge d'higoumène au porteur de la lettre, qui s'estimait injustement chassé de sa fonction ; Nicolas en profite pour réaffirmer l'autorité épiscopale sur le monastère en question. Cas similaire : Nicolas Mystikos, *Lettres*, n° 119, p. 408-411 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 665 [735] de 914-918, envoyée à André de Patras concernant l'higoumène Grégoire, chassé de son monastère.

437. Synode Premier et Second, canon 1, *DGA*, p. 447-449. Le même synode rappelle cependant que, si les monastères sont soumis à l'autorité des évêques, ceux-ci ne peuvent fonder des couvents si cela implique de négliger les églises publiques dont ils ont la charge (canon 7, *DGA*, p. 459-460).

438. KAPLAN, *Les Hommes et la terre*, p. 283-286.

439. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 6, p. 36-39 ; sur l'*hypatos* Constantin, voir PMBZ 3954 et PBE Konstantinos 293 ; les éditeurs avancent l'hypothèse qu'il s'agit du même personnage que dans la *Vie* de Iôannikios par Sabas (mais absent de la *Vie* par Pierre), col. 365C-366A (commentaire de la lettre 6, p. 167). Sur la juridiction du métropolite de Nicomédie évoquée dans la lettre, KAPLAN, *Vie rurale*, p. 371-373 ; sur la tutelle épiscopale des monastères, MOULET, *Évêques et moines*, p. 49-51. Le *xénodocheion* de Pylai (BONDOUX, *Villes*, p. 404) est

Une partie des monastères était sous contrôle des Églises locales. Le patriarche Nicéphore charge plusieurs évêques de supprimer les monastères doubles[440], condamnés par le concile de Nicée II[441]. Au Xe siècle, le *De Administrando Imperio* de Constantin VII évoque la contribution des monastères archiépiscopaux, métropolitains et épiscopaux à l'expédition de Longobardie[442]. Il peut s'agir ici de monastères fondés par des clercs sur les fonds publics des Églises locales, ou au contraire de fondations intégrées à l'Église soit par donation, soit par « confiscation » car leur statut premier n'était pas reconnu par l'Église[443]. En tout cas, il s'agit bien de tous les monastères qui ne sont pas autodespotes.

Au XIe siècle, la *Vie* de Lazare le Galèsiote évoque la collaboration étroite entre autorités ecclésiastiques et moines. L'évêque de Philetos[444] aida le saint à construire une chapelle et des cellules dans la montagne[445]. Vers 1011-1012, quand Lazare et son frère Ignace débutèrent leur séjour à Sainte-Marina au sommet d'une colonne, et même si de nombreux fidèles qui vivaient près d'eux leur apportaient de quoi survivre, le métropolite Théodore d'Éphèse leur accorda quelques terres pour travailler[446], sans doute issues du patrimoine foncier de l'évêché et situées près du lieu de retraite des moines.

Pourtant, la collaboration n'est pas toujours au rendez-vous et les moines n'hésitent pas à se passer de l'accord de l'évêque pour construire un monastère. Comme tout espace chrétien, un monastère ne peut échapper à une dédicace par un prêtre, le plus souvent l'évêque lui-même[447]. Dans les sources, les silences sont particulièrement parlants : pour diverses raisons, plusieurs textes évoquent la construction de monastères sans qu'il soit jamais question de l'intervention épiscopale. Au VIIIe siècle, Étienne le Jeune fonde un monastère en l'honneur de saint Auxence[448]. Aucune mention n'est

---

connu à la fin du VIIIe siècle par une inscription sur une borne : T. CORSTEN éd., *Die Inschriften von Apameia (Bithynien) und Pylai*, Bonn, 1987 (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, Bd. 32), p. 108, n. 101. Son directeur occupe à la fin du IXe siècle une place importante dans l'administration byzantine (*Klètorologion* de Philothée, p. 123[18]). Au Xe siècle, Théodore Daphnopatès adresse une longue lettre à Nicéphore, directeur du *xénodocheion* de Pylai (*Lettres*, n° 37, p. 207-215).

440. *Vie* de Nicéphore patr. CP, p. 159-160 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 385.

441. Concile de Nicée II, canon 20, *COD*, p. 340-342.

442. Constantin Porphyrogénète, *DAI*, c. 52, p. 256.

443. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 282-283 ; confiscations dénoncées, on l'a dit, dans la novelle de 996 de Basile II.

444. Cité de Lycie, dépendant de Myra (Notitia 7[343]) : *TIB* 8, p. 804 ; FEDALTO, *HEO*, p. 235.

445. *Vie* de Lazare le Galèsiote, c. 11, col. 512.

446. *Ibid.*, c. 34, col. 520.

447. Les textes liturgiques ne contiennent aucun rituel pour la dédicace d'un monastère, mais il doit être semblable à celui des églises publiques.

448. *Vie* d'Étienne le Jeune, c. 18, p. 111[2-6]. Sur la fondation, qui aurait eu lieu entre 745 et 756, voir AUZÉPY, *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 16-17.

faite du clergé pour consacrer le monastère, mais cela n'a rien d'étonnant ici : le clergé est iconoclaste et il ne saurait être question pour l'iconodoule qu'est Étienne de faire appel à des prêtres hérétiques. La fondation est bien consacrée, mais l'auteur de la *Vie* n'en dit rien.

La même question pourrait se poser au IXe siècle dans la *Vie* de Iôannikios, dans laquelle l'auteur mentionne la construction d'une église pour un monastère sans intervention du clergé[449], ou dans la *Vie* de Nicéphore de Sébazè à la même période[450]. Une *Vie* plus tardive et difficilement datable offre un exemple similaire, l'iconoclasme en moins : la *Vie* de Germain de Kosinitza (Macédoine), saint peu connu qui aurait peut-être vécu au IXe ou au Xe siècle, évoque de façon détaillée la construction de monastères entreprise par le saint sans qu'il soit jamais fait mention du clergé[451]. Pourquoi un tel silence, alors même que le texte offre de nombreux détails sur la construction et les techniques utilisées ? Soit le saint se passe de l'autorisation épiscopale pour construire son monastère, soit au contraire il a le soutien du clergé mais cela n'a aucun intérêt pour l'auteur de la *Vie* : puisque c'est un saint qui agit, la seule volonté de plaire à Dieu en bâtissant un monastère est suffisante pour légitimer sa construction.

Dans le testament qu'il rédige à la fin du Xe siècle pour sa fondation de Lacédémone, Nikôn le Métanoeite évoque ceux qui l'ont aidé ; mais parce qu'un violent conflit l'a opposé à l'évêque Théopemptos, il tait complètement l'intervention de celui-ci, dont le rôle se limite à la consécration de l'église, qui devient même un enjeu dans le rapport d'autorité entre les deux hommes[452]. Ce n'est qu'à la mort de Nikôn que l'évêque parvient à rétablir, modestement, son autorité sur Lacédémone[453].

Toutes les relations liées à l'espace sacré ne sont pas conflictuelles pour autant. Au IXe siècle, Euthyme le Jeune fonde vers 870-871 à Péristérai deux couvents (l'un pour hommes, l'autre pour femmes) et invite Méthode de

---

449. *Vie* de Iôannikios par Pierre, c. 23, p. 397.

450. *Vie* de Nicéphore de Sébazè, c. 8, p. 26-27 ; AUZÉPY, *Monastères*, p. 449 et n. 195.

451. *Vie* de Germain de Kosinitza ; sur ce saint peu connu, voir DOHD, p. 46-47. Sur la construction du monastère de Kosinitza, C. BOURAS, « Master craftsmen, craftsmen, and building activities in Byzantium », dans *EHB*, vol. 2, p. 539-554, ici p. 541.

452. Nikôn le Métanoeite, *Typikon* ; voir *BMFD*, vol. 1, p. 313-322.

453. *Vie* de Nikôn le Métanoeite, c. 35, p. 114-124 ; c. 38, p. 130-134 et c. 47, p. 162-164 ; A. LAMPROPOULOU, E. ANAGNOSTAKÈS, B. KONTÈ, A. PANOPOULOU, « Μνήμη καὶ λήθη τῆς λατρείας τῶν ἁγίων τῆς Πελοποννήσου (9ος-15ος αἰώνας) », dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 265-294, spéc. p. 267-268 ; H.-A. THÉOLOGITIS, « Histoire et littérature dans l'hagiographie byzantine : le cas de saint Nikôn dit le "Metanoeite", dans *Les « Vies des saints » à Byzance,* p. 201-231, ici p. 223 ; KAPLAN, *Nikôn le Métanoeite* ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 67-68.

Thessalonique à consacrer les églises munies de reliques[454]. La collaboration est donc fructueuse mais révèle sans doute plutôt pour le saint moine la nécessité de faire appel aux autorités ecclésiastiques pour garantir la validité de sa fondation[455]. De même, la notice synaxariale tardive de Thomas Déphourkinos, qui aurait vécu au tournant des IXe-Xe siècles, évoque également la fondation, au bord du fleuve Sangarios, d'un monastère par un certain Galaleiktès en accord avec l'évêque du lieu[456].

Ainsi que l'a montré l'étude de la consécration des églises, les reliques sont essentielles dans le rituel ; aussi peuvent-elles constituer un enjeu particulièrement important pour l'Église quand elles sont transférées ou conservées dans un monastère et non dans une église publique. C'est le cas au Xe siècle, quand les reliques de Pierre l'Athonite sont l'enjeu d'une vive compétition en Thrace entre un évêque et deux moines qui s'en étaient emparé[457]. À Thessalonique en revanche, la situation semble plus apaisée : le 13 janvier 898 a lieu la translation solennelle du corps d'Euthyme le Jeune vers le couvent de Péristérai[458]. Les moines firent tout pour obtenir les reliques du saint, placées dans un sarcophage dans l'église. Cette translation est accompagnée par une procession, des chants et des encensements réalisés par des clercs de la ville. S'il n'est pas question ici directement d'évêques[459], les autorités ecclésiastiques, en prenant part à la cérémonie, ont néanmoins autorisé le transfert, bien que le monastère ait pu s'en passer. Pourrait être ainsi réglée la question de l'autonomie de cette fondation : l'accord, tacite ou réel, de l'Église pour le transfert des reliques du saint fondateur dans son monastère garantit à celui-ci son indépendance et, surtout, sa prospérité économique par les miracles opérés par le saint.

---

454. *Vie* d'Euthyme le Jeune, c. 37, p. 48[16-19] ; PAPACHRYSSANTHOU, *Thessalonique*, p. 237-238 et n. 17. Ces consécrations ont lieu en 885-889. Méthode de Thessalonique est aussi connu par la *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102 (TALBOT, *Theodora*, p. 179, n. 101).

455. Cette fondation obtient cependant rapidement le statut de monastère impérial.

456. *Vie* de Thomas Déphourkinos, col. 292[48-53] ; voir H. GRÉGOIRE, « Thomas Déphourkinos du monastère de Kyminas et le quatrième mariage de Léon VI le sage (*Synaxarium Constantinopolitanum*, p. 295-299) », *Byz.* 32, 1962, p. 381-386.

457. *Vie* de Pierre l'Athonite, p. 33-38 ; D. PAPACHRYSSANTHOU, « La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique », *Anal. Boll.* 92, 1974, p. 19-61, ici p. 39-40 ; MOULET, *Évêques et moines*, p. 66.

458. *Vie* d'Euthyme le Jeune, c. 38, p. 49-50 ; PAPACHRYSSANTHOU, *Thessalonique*, p. 242-244.

459. D. Papachryssanthou (*ibid.*, p. 242) évoque le rôle des évêques dans la translation, traduisant ainsi le terme « ἀρχιερέων ». Pour l'auteur de la *Vie*, la présence de nombreux évêques tient de la magnification hagiographique. Il s'agit plus vraisemblablement de prêtres et de clercs, car on imagine mal, au-delà de l'éventuelle participation du métropolite de Thessalonique, la présence de plusieurs métropolites ou évêques à cette cérémonie.

Plusieurs *typika*[460] dénoncent ces abus et tentent de s'en prémunir. En 1027 à Lacédémone, le moine Nicodème protège sa fondation de tout empiètement de l'évêque et du clergé en la plaçant sous l'autorité d'un fonctionnaire local[461] : c'est ici le clergé de la ville qui est explicitement visé. En 1031, Jean Xénos, dans le testament qu'il rédige pour le monastère de la Théotokos Antiphonétria de Myrioképhalon (Crète), maudit toute personne – dont les empereurs, patriarches et métropolites – qui viendrait contester les droits attribués et les propriétés données par lui au monastère[462] ; contrairement au monastère de Nicodème, les autorités ecclésiastiques ne sont donc pas seules ici à être visées par la malédiction de Jean.

La crainte des fondateurs de voir leurs monastères annexés par des évêques pouvait être justifiée. C'est ce que dénonce, dans le contexte particulier de la lutte contre les moines lors du premier iconoclasme, le concile de Nicée II à propos de la transformation de monastères en biens privés[463]. Les Pères évoquent le cas des édifices religieux ; mais parmi les coupables qu'ils dénoncent figurent les clercs, et probablement des évêques, peut-être ceux-là mêmes qui se sont repentis et ont été admis en 787.

Ainsi que l'a noté G. Dagron, « ces petites fondations jalouses de leur autonomie souffrent d'une extrême précarité pour des raisons avant tout structurelles. Elles sont de dimensions trop modestes [...], sont pourvues de trop faibles ressources et desservies par un nombre trop réduit de moines ou clercs [...]. À la moindre crise, c'est la ruine et la récupération »[464]. Il est alors facile pour la hiérarchie, à la mort du fondateur ou quelques décennies après, d'intégrer ces fondations aux biens des Églises épiscopales.

L'appropriation de monastères (ou de leurs revenus) par des évêques est fréquemment dénoncée : selon le canon 12 du concile de Nicée II, un évêque ou un higoumène ne peuvent donner des propriétés de l'Église à un particulier car ces biens appartiennent à Dieu[465] ; de façon plus pratique, le problème réel est surtout l'annulation de la consécration de ces lieux.

Cela n'a pas empêché de nombreux abus qu'Alexis Stoudite, au XIe siècle, tente de limiter. Les donations de monastères faites par le patriarcat ne peuvent être aliénées par leurs nouveaux propriétaires, c'est-à-dire le plus souvent vendues, mais parfois aussi louées à d'autres : la vente est interdite et la location est soumise à l'accord du patriarche, ce qui vaut également

---

460. La plupart sont postérieurs à la période envisagée ici ; parmi quelques exemples pour la fin du XIe siècle, citons le *typikon* de Michel Attaliate en 1077, celui de Grégoire Pakourianos en 1083 ou celui de Christodoulos de Patmos en 1091 (*BMFD*, vol. 1, p. 326-376 ; vol. 2, p. 507-563 et p. 564-606) ; voir DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 283-284.

461. *Inscriptions du Péloponnèse*, n° 43, p. 301-302.

462. Jean Xénos, *Testament*, c. 2, p. 11.

463. Concile de Nicée II, *COD*, p. 333-334.

464. DAGRON, *Christianisme byzantin*, p. 284.

465. Concile de Nicée II, canon 12, *COD*, p. 332-333.

pour les monastères métropolitains ou épiscopaux[466]. Tous les abus ne sont cependant pas commis par des membres de la hiérarchie ecclésiastique : puisqu'il revient aux évêques de contrôler les monastères, ils doivent veiller aussi à rétablir leurs propres droits sur des monastères que des tiers auraient vendus et dont ils auraient tiré des bénéfices[467], garantissant le maintien aux Églises des revenus induits par ces fondations[468].

Quelques affaires connues par les archives athonites montrent cette volonté d'appropriation par des évêques d'églises et de monastères. Au début du XIe siècle, un conflit avait opposé l'évêque de l'île de Skyros à des moines et des laïcs pour le contrôle d'un petit couvent[469]. Les éditeurs des actes ont restitué la chronologie des événements que nous reprenons ici[470]. Un couple de laïcs, le *koubouklèsios* Jean et son épouse Glykéria, décide de faire de sa propriété un monastère et de le donner, n'ayant pas eu d'enfants, au moine Eustrate de Lavra ; alors que les travaux ont débuté, l'évêque de l'île s'oppose à cette transformation et souhaite récupérer la donation. Jean demande alors à Nicolas II Chrysobergès un *sigillion* garantissant sa donation à Eustrate et une lettre à destination de l'évêque[471]. Il semble que la construction put reprendre, mais après la mort de Jean, sa veuve décide d'abandonner le monastère qu'elle dirigeait pour le donner à Eustrate[472]. L'évêque parvient néanmoins à ses fins en récupérant la donation en faveur de l'évêché. L'intervention d'une personne inconnue haut placée permet finalement à Glykéria de récupérer son bien et de le transmettre avec toutes ses possessions sur l'île à Eustrate, entre-temps devenu higoumène de Lavra.

Au-delà des nombreuses péripéties encore obscures de cette affaire, ce conflit montre les tentatives de certains évêques de s'approprier les biens monastiques ou ceux donnés à des couvents par des laïcs. Pour É. Malamut, c'est le résultat de la transformation par Jean et son épouse de leur maison en monastère qui explique ces tentatives, c'est-à-dire ce que condamne la novelle de 996 de Basile II car ce sont précisément ces transformations qui facilitent l'accaparement de ces fondations par des puissants[473].

---

466. Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (novembre 1027), col. 837-844 ; ID., *Décrets disciplinaires* (janvier 1028), c. 13 et 15, col. 836.

467. *Ibid.*, c. 12, col. 833-836.

468. *Ibid.*, c. 14, col. 836.

469. *Lavra I*, n° 16, p. 141-144 (donation d'Eustrate de Lavra, mars 1012), et n° 20, p. 155-161 (donation de Glykéria, 1016).

470. *Ibid.*, p. 157-158 ; mention rapide de l'affaire dans K. SMYRLIS, *La Fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)*, Paris, 2006 (Monographies 21), p. 158 et n. 405 ; sur Skyros, *TIB* 10, p. 279-281.

471. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, nos 803a et 803b.

472. Comme le notent les éditeurs, on comprend mal pourquoi Glykéria refait cette donation à Eustrate, qui avait précédemment donné ce bien à son neveu, Athanase de Bouleutèria.

473. MALAMUT, *Îles*, vol. 2, p. 476-477.

Cela peut aussi concerner des églises détenues par des moines. En décembre 1032, un accord est passé entre l'évêque Nicolas de Hiérissos et les moines de Xéropotamou[474]. L'évêque avait souhaité s'approprier l'église Saint-Nicolas, située à Hiérissos et en ruines pendant longtemps avant que les moines de Xéropotamou ne la restaurent pour qu'elle serve de lieu d'accueil des étrangers. Après une plainte formulée par les moines auprès d'un juge, l'évêque fut condamné à cesser ses revendications sur ladite église : l'acte, émis par la chancellerie épiscopale, garantit que l'évêque et ses successeurs ne tenteront plus de s'approprier l'église.

L'espace des morts

Une fois de plus, les sources font défaut sur un point fondamental, celui de la sacralisation de l'espace des morts. Si le recours à l'archéologie est nécessaire pour connaître et étudier les pratiques funéraires, il n'en va pas de même pour l'aspect proprement liturgique de la consécration de ces espaces : on conserve le texte de quelques rares prières pour les défunts[475] ou quelques images[476], mais on ne possède en revanche aucun rituel pour les cimetières comparable à celui connu pour la dédicace des églises.

Pourtant, le rôle du clergé et de l'évêque en particulier reste prégnant également en ce domaine. Dans l'Occident du haut Moyen Âge, l'Église tend à renforcer son autorité sur l'espace des morts en faisant peser sur les cimetières un contrôle permanent qui va de pair avec celui qui pèse sur la liturgie d'une mort christianisée ; ainsi s'opère une distinction entre espace laïc et profane d'une part, espace ecclésiastique et sacré d'autre part[477].

Pour l'époque mésobyzantine, la question ne peut être posée en ces termes. La christianisation des rituels funéraires est déjà ancienne et s'est accompagnée d'une nouvelle géographie de la mort avec l'intégration progressive des défunts dans l'espace urbain[478]. Des pratiques païennes, mal attestées, se sont maintenues, comme celle consistant à placer une pièce sur la bouche du défunt pour payer à Charon la traversée du Styx[479].

Les lieux d'inhumation ne sont pas que de simples cimetières mais varient selon la condition sociale du défunt. Des personnages importants

474. *Xéropotamou*, n° 4, p. 50-53 (garantie de l'évêque d'Hiérissos Nicolas, décembre 1032) ; voir Papachryssanthou, *Hiérissos*, p. 383 et p. 388 sur l'évêque Nicolas.

475. Présentation et analyse de Velkovska, *Funeral rites*, spéc. p. 22-39. Parmi ces prières : *Euchologe Barberini*, c. 264-270, p. 235-238 ; *Euchologe CP*, p. 309-314.

476. Walter, *Art and Ritual*, p. 137-144.

477. Récemment, M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 (Collection historique), p. 146-154 ; sur les rituels de consécration, Treffort, *Consécration de cimetière*, p. 286-293.

478. Voir G. Dagron, « Le christianisme dans la ville byzantine », *DOP* 31, 1977, p. 11-19.

479. Kyriakakis, *Burial customs*, p. 58.

pouvaient être inhumés dans la nef ou le narthex des églises, privées le plus souvent[480], mais ce n'est pas systématique : au IXe siècle, le corps de Marie la Jeune, avant d'être transféré dans une chapelle privée érigée par son mari, reposait dans la cathédrale de Bizyè, où elle réalisait des miracles. Seuls les corps des personnes pieuses ou consacrées (c'est-à-dire les saints, les moines et les prêtres) pouvaient se trouver dans une église[481]. Une même distinction se retrouve dans le monde monastique, comme en témoigne le cas particulier et plus tardif, au début du XIIe siècle, du *typikon* d'Irène Doukaina Comnène pour le couvent de la Théotokos Kécharitoménè à Constantinople[482]. Les moines se faisaient le plus souvent enterrer dans les cimetières ou les églises des monastères pour bénéficier des prières de leurs frères ; quant à la sépulture des évêques, il semble que, dans leur majorité, ils aient été inhumés dans les églises de leur évêché[483].

Tous ces personnages ne constituent qu'une minorité de la population ; la plupart des défunts devaient être enterrés dans les nécropoles antiques originellement situées hors-les-murs mais intégrées et rattrapées par le développement de certaines villes médiévales, ou dans les nombreux petits cimetières qui parsemaient les villes, de façon plus ou moins anarchique et pas nécessairement à proximité de l'église. À la fin du IXe siècle, Léon VI abolit la loi ancienne interdisant d'inhumer les morts à l'intérieur des villes, la loi rattrapant ici une pratique attestée depuis longtemps déjà[484].

Des circonstances dramatiques pouvaient entraîner la multiplication des morts dans les villes, comme en témoigne Théophane à propos de la peste à Constantinople au milieu du VIIIe siècle[485], ou la *Vie* de Pierre d'Argos au Xe siècle après la grande famine consécutive au terrible hiver de 927[486].

---

480. ABRAHAMSE, *Rituals of death*, p. 131 ; sur l'évolution des sites d'inhumation, N. B. TETERIATNIKOV, « Burial places in Cappadocian churches », *GOTR* 29, 1984, p. 141-174.

481. Phôtios, *Lettres*, *Amphilochia* n° 324, VI, p. 135-136 = GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 563b (en 886 et non 866).

482. Irène Doukaina Comnène, *Typikon*, c. 70, p. 115-119 ; Irène prescrit que seules les moniales du couvent peuvent être enterrées dans un lieu qui leur est réservé dans un monastère anciennement patriarcal dont Irène a hérité. Surtout, elle fait des distinctions entre les sépultures des différents membres de la communauté monastique : « On réservera un cadeau pour la sépulture des servantes de ces sœurs, un autre pour celle des supérieures, un autre pour celle des sœurs du grand habit, un autre pour celle des autres sœurs et des servantes qui sont moniales et estimées pour leurs vertus, un autre pour celle des sœurs du monastère de Ta Kellaraias » (trad. p. 116).

483. Voir *infra*, p. 437-439.

484. Léon VI, *Nov.* 53, p. 203-205.

485. Théophane évoque la multiplication des lieux d'inhumation : les corps étaient enterrés dans les cimetières de la ville et de sa banlieue, ainsi que dans les citernes vides, les réservoirs, les jardins et les vergers (*Chronographie*, p. 423-424).

486. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 13, p. 242.

Faute d'inscriptions ou de textes liturgiques sur le sujet, on ne sait rien de la consécration de ces espaces, mais l'on imagine que l'inhumation en terre chrétienne devait être la règle. Des rituels de délimitation et de bénédiction de l'espace devaient être pratiqués. On connaît mieux en revanche la liturgie des morts et la prise en charge des défunts par la communauté, qui passent progressivement de l'État et de l'Église aux laïcs, et en particulier aux mains de confréries et d'associations charitables. Le règlement d'une confrérie laïque à Constantinople au IXe siècle, qui prend en charge l'inhumation et la commémoration des défunts pauvres, précise simplement que ceux-ci seront déposés dans une tombe réservée à cet usage et payée par la confrérie. Cependant, le texte ne dit rien de la localisation de ces tombes, qui pouvaient être individuelles ou collectives et se situer dans les cimetières des différents quartiers de la capitale[487]. On ne possède malheureusement pas, pour les villes de province, de tels documents qui montreraient le passage éventuel de l'Église aux laïcs de la gestion des corps des défunts. Cependant, la liturgie des morts étant en province aux mains de l'épiscopat et du clergé, on pourrait sans doute difficilement dresser le même constat.

Conclusion – Évêques et société

L'étude du rôle de l'évêque dans son diocèse s'est confrontée à un problème considérable de sources ; peu de témoignages abordent les rapports entretenus entre les évêques et leurs fidèles. Sur la fonction première de l'évêque – le gouvernement du diocèse –, les sources sont muettes. En charge de la liturgie, l'évêque a la responsabilité de la célébration des rites, individuels et collectifs ; gestionnaire de l'espace sacré, il supervise les fondations d'églises et de monastères, bien que ces derniers aient tendance à prendre leurs distances pour affirmer leur autonomie. Guide et enseignant de la vraie foi, l'évêque est le cœur religieux, politique et juridique de sa cité, remplaçant les fonctionnaires et les militaires quand ceux-ci sont absents, ou partageant avec eux l'autorité. Ses relations avec la population sont variables ; ses rapports avec les femmes sont de ce point de vue intéressants pour comprendre son rôle éminent dans la société. Des différentes situations rapidement esquissées, il ressort deux éléments essentiels. Tout d'abord, l'évêque, parce que homme, est supérieur aux femmes dont il a la charge, qu'elles soient moniales ou simples fidèles ; même face aux impératrices, femmes d'autorité, les évêques parviennent, si l'on en croit des sources presque exclusivement masculines et ecclésiastiques, à s'imposer. Surtout, il apparaît que la femme permet au saint de se mettre en avant et de faire valoir ses vertus. Est-ce parce que la documentation privilégie des évêques saints dont l'aura est telle que leur

487. DAGRON, *Inhumations*, p. 162-164.

autorité n'est pas contestable, ou est-ce le signe d'une supériorité morale (et peut-être simplement ecclésiastique) dont l'évêque est détenteur à l'égard d'un pouvoir impérial qui, dans les combats anti-iconoclastes, ne peut trouver d'appuis hors de l'Église ? Frappées d'une certaine incapacité dans la sphère publique[488], les femmes le sont encore plus dans l'Église, où elles sont soumises à une hiérarchie exclusivement masculine.

L'évêque occupe dès lors dans la société une place particulière par ses fonctions et son statut. La volonté du concile in Trullo de préciser le statut des clercs a abouti à une distinction qui, selon les termes de J.-C. Schmitt que l'on peut appliquer au monde byzantin, « intéresse [...] tout le fonctionnement de la société : elle renvoie à des statuts juridiques, à des formes de culture, à des modes de vie distincts. Fondamentalement, elle l'est plus encore dans la mesure où elle tend à appliquer aux hommes un partage bien plus général, qui informe toutes les représentations du monde chrétien : entre spirituel et temporel, sacré et profane, et, pour tout dire, entre Dieu et les hommes »[489]. L'Occident médiéval voit cette classification s'opérer dès l'époque carolingienne, et ce sont les clercs eux-mêmes qui légitiment ces distinctions, en s'attribuant une place sociale supérieure[490].

Le monde byzantin ne s'est pas privé d'une telle hiérarchisation, sans néanmoins aller aussi loin dans la théorisation[491]. Comme en Occident, les clercs sont des personnalités éminentes et l'évêque est bien figure d'autorité, même si son pouvoir décline à partir des Xe-XIe siècles avec la centralisation de l'Église. Ce phénomène entraîne des changements dans les diocèses : si en matière de gouvernement prime le principe de collégialité (du moins dans les textes), le poids renforcé du synode de Constantinople vient limiter l'autonomie juridique et politique de l'évêque dans sa circonscription. Si l'évêque ne juge plus, ou moins qu'aux premiers siècles, il garde en revanche son autorité sur son clergé, qui administrait et gérait les diocèses en l'absence des évêques, de plus en plus nombreux à résider dans la capitale.

Une étude de l'épiscopat ne peut se résumer à la seule histoire institutionnelle : il faut replacer les membres du corps épiscopal dans la société de leur temps et dont ils ont la charge ; si les titulaires des grands sièges abandonnent peu à peu les provinces de l'Empire pour trouver refuge dans la capitale, ce n'est pas le lot de tous les évêques de l'Empire, qui vivent au quotidien les réalités de leur diocèse, et ce jusqu'à leur mort.

---

488. J. Beaucamp, « Incapacité féminine et rôle public à Byzance », dans *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 23-36, ici p. 32-36.

489. J.-Cl. Schmitt, « Clercs et laïcs », *DROM*, p. 214-229, ici p. 214.

490. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 19-26, et bibliographie antérieure ; plus récemment, B. Grévin, « La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes : une idylle de vingt ans », *Francia* 30/1, 2003, p. 169-189.

491. Voir *supra*, p. 178-181.

Chapitre VII

Mort, mémoire et sainteté épiscopales

Il est difficile de distinguer l'étude de la mort et de la sainteté tant ces deux phénomènes sont liés : à la mort d'un saint évêque débutent son culte (quand il n'a pas déjà commencé de son vivant) et celui de ses reliques. Pour les évêques non saints, la mort est le moment où peut se mettre en place moins un culte qu'une célébration de leur mémoire par leurs successeurs.

La question des sources est ici particulièrement complexe : en effet, l'hagiographie fournit l'essentiel des données, ce qui est avantageux pour l'étude de la sainteté et des processus de mise en place du culte des évêques ; mais cela entraîne une connaissance biaisée des rituels funéraires des évêques. Les autres sources, notamment liturgiques, ne viennent appuyer que très partiellement des données qui restent relativement rares.

L'anthropologie et la sociologie fournissent des clés pour comprendre les phénomènes liés à la mort : les travaux de L.-V. Thomas sur les rituels funéraires, la perception du corps ou la question de l'émergence du deuil permettent de comprendre et d'analyser les rapports entre vivants et morts dans les sociétés anciennes comme dans le monde byzantin[1].

La mort et la sainteté des évêques ont déjà été abordées à plusieurs reprises dans les chapitres précédents ; nous ne reprendrons donc pas certains points. On s'intéressera plutôt au processus de constitution de la sainteté des évêques avant et après leur mort, et à leurs miracles ; en effet, la réalisation des miracles *post-mortem* tout comme l'incorruptibilité du corps du saint posent la question du culte dont ils furent l'objet, sans négliger néanmoins ceux qui n'ont pas été déclarés saints par une *Vie* ou une Église.

Mort et funérailles épiscopales

Âge et causes de la mort

À quel âge et comment mourait un évêque ? À cette question impossible à résoudre, il existe bien des réponses : la maladie ou la vieillesse, la mort

1. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, 1975.

accidentelle ou l'assassinat, la mort en martyr sous les coups des adversaires sont autant de possibilités pour un évêque d'achever sa vie. Les conditions du mourir orientent le sens du rite funéraire[2] : la douce mort d'un évêque dans sa cité entraînera des rituels différents de ceux organisés pour un évêque mort en exil sous les coups de ses adversaires iconoclastes. Dans la plupart des cas, nous ignorons les circonstances de la mort des évêques, simplement parce qu'elles ne méritent pas d'être précisées dans les textes : c'est une mort tranquille qui est le plus souvent décrite[3]. La *Souda*, au Xe siècle, précise ainsi que la mort est simplement « la fuite des malheurs [et] le lieu nécessaire pour échapper aux tempêtes »[4].

Il n'est pas toujours aisé de distinguer la vieillesse de la maladie. Arsénios de Corcyre, Athanase de Méthonè, Pierre d'Argos ou Théophane Graptos de Nicée meurent âgés et malades[5]. Ignace le Diacre évoque dans l'une de ses lettres son combat contre une grave maladie et la mort prochaine qu'elle aurait pu entraîner s'il n'avait pas guéri[6]. Maladie et vieillesse ne sont cependant pas toujours associées : Dèmètrianos de Chytri meurt ainsi « dans une vieillesse heureuse, âgé et rassasié de jours »[7]. Quant à Georges d'Amastris, il aurait subi la « maladie finale » : on ignore s'il tomba malade ou si Ignace choisit cette formule pour présenter la mort de son héros[8].

On connaît également quelques rares cas de morts accidentelles. La *Vie* de Cosme de Maïouma rapporte que le saint, au VIIIe siècle, mourut lors du premier office qu'il célébra[9]. La même *Vie* évoque également le cas d'un certain Eusèbe de Nicomédie sous Constantin VI, mort d'un accident de cheval, peut-être lors d'une partie de chasse[10].

Plus nombreux et mieux connus sont les meurtres, assassinats et martyres d'évêques. En 793, Grégoire de Sinope (Hélénopont) est arrêté et exécuté sur ordre de Constantin VI après la défaite des troupes rebelles du thème des Arméniaques[11]. Probable soutien de l'impératrice Irène face à son

2. Id., *Rituels funéraires*, p. 144 ; Moulet, *Grands hommes*, p. 104-105.

3. G. T. Dennis, « Death in Byzantium », *DOP* 55, 2001, p. 1-7, ici p. 3.

4. « Θάνατος », *Souda*, vol. 2, p. 683 : « κακῶν ἀπόδρασις, καὶ ὥσπερ ἔκ τινος χειμῶνος ἀναγκαῖος ὅρμος. »

5. Emereau, *Arsène de Corfou*, p. 441 ; *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 10-12, p. 60-64 ; *Vie* de Pierre d'Argos, c. 20, p. 250 ; *Vie* de Michel le Syncelle, c. 31, p. 112-114.

6. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 60, p. 144-146.

7. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 15, p. 308.

8. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 40, p. 63.

9. *Vie* de Cosme de Maïouma, c. 28, p. 300 ; ; voir Kazhdan, Gero, *Kosmas*, p. 122.

10. *Vie* de Cosme de Maïouma, c. 19, p. 287-288 ; PMBZ 1735 (abs. PBE). Il existe des cas plus célèbres de morts par accident de cheval ou de chasse : Théodose II en 450, Basile Ier en 886 et Jean II Comnène en 1143 sont morts lors de parties de chasse.

11. Théophane, *Chronographie*, p. 469 (AM 6285) ; PMBZ 2420 et PBE Gregorios 30 ; en 787, Grégoire prend part au concile de Nicée en 787 ; son sceau (ZV 1948A), aniconique, pourrait

fils, Grégoire subit les conséquences de cet engagement auprès de l'impératrice et peut-être des troupes en révolte[12].

Dans cette catégorie trouvent place ceux qui sont morts pour leur foi, mais il faut être attentif à la partialité des sources[13]. Eustathe de Kios meurt sous les coups de ses adversaires[14] ; Euthyme de Sardes s'éteint huit jours après la fin de son martyre[15] ; Georges de Mytilène et Théophylacte de Nicomédie meurent en exil, victimes d'une maladie et des tortures subies[16]. Sans mourir sous les coups ennemis, certains évêques meurent exilés ou en prison : à la fin du IXe siècle, Théodore Sandabarènos fut exilé à Athènes, puis aveuglé et envoyé en Orient ; rappelé à Constantinople, il fut placé sous surveillance par Léon VI et mourut sans doute dans ces conditions.

La question de l'âge de la mort des évêques, et plus largement de l'espérance de vie des Byzantins, est complexe car les données sont bien minces. Il y a cependant sur ce point peu de doutes à avoir sur l'âge donné par les hagiographes à leur héros, à de rares exceptions près. Ainsi, d'après la *Vie* d'Antoine le Jeune, l'ancien évêque Jacques d'Anchialos serait mort à l'âge de 120 ans[17]. Si cela n'est pas impossible, on pourra raisonnablement douter de cette affirmation : ainsi que l'a montré A.-M. Talbot, l'espérance de vie moyenne devait s'élever à 35 ans[18]. Néanmoins, pour les saints ou les hommes considérés comme tels, à l'image de Jacques dans la *Vie* d'Antoine, la longévité est un *topos* de la littérature hagiographique[19].

Cette exceptionnelle longévité de Jacques n'est pas unique, mais la plupart des (saints) évêques dont nous connaissons l'âge à leur mort n'atteignent néanmoins pas le siècle ; à l'exception de Georges d'Amastris ou de Georges de Mytilène morts tous deux vers l'âge de 40 ans, beaucoup meurent entre 60 et 90 ans, signe que le sacerdoce, parfois couplé à la sainteté, est gage d'une longue vie. Pour certains en revanche, les sources ne

---

être antérieur à 787, puisque son type (monogramme invocatif cruciforme sur le droit et inscription sur le revers) correspond aux pièces qui précédèrent 787. Bien que condamnant les iconoclastes à Nicée, Grégoire pourrait l'avoir été ; voir ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert*, p. 259.

12. Avec Grégoire sont également arrêtés et exécutés le spathaire Andronic (PMBZ 431 et PBE Andronikos 1) et le tourmarque Théophile (PMBZ 8195 et PBE Theophilos 4).

13. Sur les persécutions à l'époque iconoclaste, voir P. J. ALEXANDER, « Religious persecutions and resistance in the byzantine empire of the eighth and ninth century. Methods and justifications », *Speculum* 52, 1977, p. 238-264.

14. *Vie* d'Eustathe de Kios, col. 569[30]-570.

15. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 20, p. 49-51.

16. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 13, p. 42 ; *Vie* de Théophylacte par Théophylacte, c. 17, p. 81 ; *Vie* anonyme, c. 8, p. 180-181.

17. *Vie* d'Antoine le Jeune, c. 28, p. 207.

18. A.-M. TALBOT, « Old age in Byzantium », *BZ* 77, 1984, p. 267-278, ici p. 268.

19. *Ibid.*, p. 273 ; KAPLAN, *Normes*, p. 18.

fournissent aucune donnée. On ignore dans sa *Vie* grecque l'âge de la mort d'Étienne de Sougdaïa ; sa *Vie* arménienne précise néanmoins qu'il avait 70 ans, ce qui est plausible[20]. Au Xe siècle, Athanase de Méthonè mourut vers l'âge de 60 ans, mais l'auteur de son éloge, Pierre d'Argos, précise simplement qu'il mourut « plein de jours »[21]. Nicéphore de Milet, né entre 913 et 937, meurt vers 1000, c'est-à-dire entre 60 et 90 ans[22]. Dans l'une de ses lettres à son ami Basile de Néocésarée, le Professeur anonyme au Xe siècle évoque la mort que celui-ci a frôlée : le professeur hésite entre la tristesse pour la perte de son ami et la joie de savoir que celui-ci a mené une longue vie bien remplie[23].

La préparation à la mort

La révélation au saint de sa propre mort figure parmi les *topoi* de l'hagiographie ; on trouve donc parfois dans les sources les phases préparatoires à la mort, en particulier les exhortations du saint évêque à ses fidèles ; les pratiques testamentaires sont en revanche mal connues.

Anticiper la mort : dernières volontés et rémission des péchés

Il est difficile de connaître le devenir du patrimoine personnel d'un évêque à sa mort[24]. Certains devaient rédiger des testaments mais ce ne fut pas toujours le cas : Athanase de Méthonè n'aurait pas fait de testament car, trop pauvre, il ne possédait ni terres, ni forêts, ni vignobles, ni troupeaux de petit ou gros bétail, ni or ni argent[25]. On ignore si cela fait référence au fait que d'autres évêques pouvaient être si richement possessionnés – à commencer par Pierre d'Argos lui-même – ou si Pierre met simplement en avant l'humilité de son héros.

Si l'on conserve des testaments de la haute époque ou des formulaires postérieurs au IXe siècle, ces textes sont rares pour les VIIIe-IXe siècles[26] ; pourtant, ils devaient bien exister, rédigés par des notaires ecclésiastiques,

---

20. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 4, p. 79 ; *Vie* arménienne, p. 104.

21. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 12, p. 64 ; FOLLIERI, *Santi di Metone*, p. 400-401.

22. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 4, p. 136 et c. 29, p. 159-160 ; voir LEMERLE, *Humanisme*, p. 244 ; DOHD, p. 76.

23. Professeur Anonyme, *Lettres*, n° 73, p. 65-66.

24. Les conciles africains de la haute époque interdisaient aux évêques et aux clercs de transmettre leurs biens à des non-catholiques (SABW KANYANG, *Conciles africains*, p. 252) ; à l'époque mésobyzantine, une telle interdiction n'a plus d'actualité.

25. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 10, p. 60.

26. J. BEAUCAMP, « Tester en grec à Byzance », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 97-107.

placés sous direction épiscopale[27]. Quelques textes, s'ils ne prennent pas la forme juridique du testament, peuvent d'une certaine façon s'en approcher.

À la fin du Xe siècle, Léon de Synada écrit son oraison funèbre (ἐπιτάφιος). Ce texte, pièce exceptionnelle de cette correspondance et plus largement de la littérature byzantine, est rédigé en 1003 alors que Léon est âgé de 66 ans[28] ; l'auteur y fait le bilan de sa vie, peu avant sa mort[29].

Ce texte est très riche, mais l'on ignore s'il avait un destinataire : intégré dans le corpus épistolaire du métropolite, pourrait-il s'agir là d'une lettre envoyée par Léon à l'un de ses amis, ou est-ce au contraire une œuvre plus personnelle que Léon aurait lui-même écrite afin de se repentir de ses nombreux péchés ? Le nombre des péchés que s'attribue Léon est particulièrement élevé : au rythme d'un péché par jour (et un par nuit), cela fait, d'après des calculs exacts dans un premier temps mais erronés ensuite, un total de 48 180 péchés. L'introspection est intéressante, mettant en avant la personnalité de l'auteur. Ainsi ne fut-il pas assez charitable et attentif à ses contemporains, remettant peut-être en cause sa fonction d'évêque. Il estime avoir trop aimé la littérature profane au détriment des textes religieux, comme le montre la référence à l'*Odyssée* d'Homère ou encore l'importance qu'il accorde à l'idée antique de la traversée pour accéder à l'au-delà. Enfin, il dit avoir été sujet à de nombreux excès : des émotions trop vives, des repas trop copieux, des mensonges trop nombreux.

Ainsi que l'a remarqué J. Darrouzès, « l'approche de la mort n'enlève pas au métropolite son goût de l'expression plaisante et pittoresque ; un humour assez rare chez les Byzantins se retrouve en bien des lignes de ses lettres quand le style n'est pas trop gâté par la rhétorique »[30]. Le sens de l'humour de Léon est effectivement sensible, en particulier lorsqu'il écrit qu'il s'estime trop gros pour passer la porte qui le mènera auprès de Dieu[31].

Ce texte sert donc de bilan à la vie de son auteur ; mais il ne s'agit pas d'un testament ou de l'expression des dernières volontés de Léon, puisque

---

27. H. SARADI, *Le Notariat byzantin du IXe au XVe siècle*, Athènes, 1992 (Bibliothèque "Sophie N. Saripolou" 86), p. 105-118.

28. Léon, né en 937, meurt au début du XIe siècle : VINSON, *Leo of Synada*, p. 102-103 et p. 117.

29. Léon de Synada, *Lettres*, n° 31, D p. 188-190 et V p. 48-52.

30. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 190, n. 19.

31. Léon de Synada, *Lettres*, n° 31, D p. 190[47-51] et V p. 52[54-57] : « Comment puis-je passer par l'étroite porte alors que je suis si gros si bien que je ne peux passer par la porte la plus large ? Comment dois-je tenter de passer au travers ? Je resterais coincé et serais un obstacle pour ceux qui traverseraient. Je serais piétiné et écrasé, je disparaîtrais et serais perdu, tout comme celui qui "boit l'eau salée" » (phrase adaptée du v. 511 du chant IV de l'*Odyssée* d'Homère) ; « Ὦ πῶς δίελθω τὴν στενήν, ὁ παχὺς καὶ γαστροπίων καὶ μηδ' ἐν τῇ πλατείᾳ χωρούμενος ; Ὦ πῶς πειραθῶ περᾶσαι ; Καὶ σφηνωθήσομαι καὶ τοῖς διελθεῖν μέλλουσιν ἐμποδισμὸς γενήσομαι καὶ καταπατηθήσομαι καὶ καταλοηθήσομαι καὶ ἐξαφανισθήσομαι καὶ ἀπολεσθήσομαι, ὡς ὁ "πιὼν" ἐκεῖνος τὸ "ἅλμυρὸν ὕδωρ". »

rien n'est dit sur son enterrement ou sur le devenir de ses biens : c'est à la seule rémission de ses péchés qu'est destiné ce document.

Quelques décennies plus tôt, c'est à une fausse rémission des péchés qu'est contraint Alexandre de Nicée : dans un document que le patriarche Théophylacte lui fait signer, le métropolite, déposé puis exilé, doit avouer les péchés qu'il a commis, ou plus exactement les fautes qu'on lui reproche[32]. Il semble, d'après une lettre d'Alexandre, que ce document ait été en réalité une offre du patriarche faite au métropolite déchu, lui garantissant peut-être certaines conditions pour son exil ou son retour éventuel au sein de l'Église[33]. Le terme utilisé pour évoquer la signature de ce document (διαθέσθαι) désigne tant le testament que l'arrangement qui aurait pu avoir été passé entre le métropolite et le patriarche.

À défaut de posséder des testaments épiscopaux en bonne et due forme, nous pouvons néanmoins penser que certains évêques réfléchissaient aux éléments de leurs funérailles. Peut-on envisager que certaines épitaphes funéraires aient été écrites par des évêques avant leur mort ? C'est ce que pourrait laisser supposer l'inscription funéraire d'Ignace d'Héraclée en 854 : la nécessité d'assurer son salut après sa mort le pousserait à réécrire sa vie[34]. Si l'on tente de retracer la vie et le parcours d'Ignace – et si le texte de l'inscription conserve la réalité de la carrière du personnage –, on peut raisonnablement penser qu'Ignace était un iconoclaste qui avait été déchu lors de la purge de 843 avant de se faire moine. L'inscription ne dit rien de son passé peut-être iconoclaste, et ce d'autant plus que l'on ne célébrerait pas alors son « heureuse mémoire ». Elle passe sous silence son passé trouble alors même que l'Église a recouvré l'orthodoxie, et ce afin de garantir le salut du défunt. Qui a ainsi réécrit brièvement le parcours d'Ignace pour modifier son contenu comme son voyage sur l'océan vers Dieu ? C'est impossible à dire : il peut s'agir du monastère qui l'a accueilli et recueilli, mais aussi d'Ignace lui-même. Le support de l'inscription, une dalle de marbre blanc de Proconèse, laisse supposer une certaine aisance financière ; peut-être Ignace a-t-il commandité la dalle et la gravure de l'inscription avant sa mort.

Cette « réécriture » de la carrière d'Ignace pourrait trouver un précédent chez son homonyme de Nicée. Victime d'une longue maladie et sentant sa fin proche, Ignace le Diacre évoque dans une lettre à son ami Nicéphore la façon dont ses ennemis se seraient réjouis de sa mort prochaine en le

32. Alexandre de Nicée, *Lettres*, n° 1, p. 69[29].

33. *Ibid.*, n° 9, p. 84.

34. *Inscriptions de Thrace orientale*, n° 68 et pl. 105a : « Ayant traversé bien l'océan de cette vie, Ignace, d'heureuse mémoire, métropolite d'Héraclée et devenu higoumène du très saint monastère (sis) ici, celui qui gît ici a dormi et est arrivé dans le port sans vagues par la grâce de Dieu, le 13 du mois de juin, indiction 2, et le monde traversant l'année 6362. »

considérant déjà mort et enterré[35]. Dans cette lettre, il écrit souhaiter que, lors de ses funérailles, Nicéphore compose plusieurs vers en son honneur et entonne un chant funèbre[36]. Au-delà de l'aspect rhétorique de cette lettre, peut-on voir dans la demande d'Ignace l'expression de ses dernières volontés ? Souhaitait-il effectivement que son ami compose pour lui un poème et un éloge ? C'est très probable car la pratique des éloges funèbres est très répandue ; Ignace lui-même est l'auteur de plusieurs discours de ce genre[37]. On peut même imaginer que Nicéphore soit, d'une certaine manière, l'exécuteur testamentaire d'Ignace ; si rien ne l'indique, l'amitié entre les deux hommes pourrait le laisser penser.

Le devenir des biens épiscopaux

La question du devenir des biens des évêques est absente de l'historiographie car négligée des sources. L'étude du niveau de vie des évêques a montré que leur situation économique pourrait s'être amoindrie au tournant des Xe et XIe siècles[38]. Pourtant, dans la liste des puissants donnée en 934 par la novelle de Romain Lécapène, métropolites, archevêques et évêques apparaissent en tête des clercs – mais plus en tant qu'institutions qu'individus[39]. La possibilité pour les évêques de posséder des biens en propre est évidente ; cependant, la distinction dans les sources entre leurs biens personnels et ceux de leur Église dont ils pourraient tirer profit n'est pas aisée, même si un canon des Apôtres stipule le contraire[40].

Le canon 12 du concile de 787 évoque la façon dont évêques et higoumènes ont pu aliéner les propriétés de l'Église, qu'ils jugeaient peut-être leur appartenir d'une façon ou d'une autre, en les donnant à leurs proches : rappelant que l'on ne peut donner ce qui appartient à Dieu, le canon cherche à limiter la dilapidation des biens d'Église[41]. La législation

---

35. Ignace le Diacre, *Lettres*, n° 60, p. 144-146. Ignace ne dit rien de ses ennemis : ont-ils seulement, dans le contexte de sa mort prochaine, existé ? Pourrait-il s'agir de ses adversaires iconodoules, lui qui aurait été iconoclaste ? Cette hypothèse est probable mais invérifiable car Ignace précise que son ami Nicéphore, iconodoule, aurait volontiers rejoint lesdits ennemis.

36. Mango, Efthymiadis, *Correspondance of Ignatios*, p. 202.

37. *Ibid.*, p. 12.

38. Voir *supra*, p. 297-307.

39. Romain Lécapène, *Nov.* (934), c. 2, p. 84.

40. Canon des Apôtres 40, *DGA*, p. 27-28 : d'après ce canon, la distinction claire établie entre biens privés et biens publics doit empêcher que la famille de l'évêque d'une part et l'Église d'autre part ne soient lésées par des biens qui auraient pu leur revenir mais qui finalement leur échappent. L'objectif est également d'empêcher toute complication entre l'Église épiscopale et la famille, par exemple une procédure judiciaire. La même disposition est adoptée au concile d'Antioche (canon 24, *DGA*, p. 123-124).

41. Concile de Nicée II, canon 12, *COD*, p. 332-333.

ecclésiastique ne dit pourtant rien de la transmission des biens des évêques à leur mort. Un canon du concile in Trullo évoque le fait qu'un métropolite ne peut enlever ou s'approprier les biens d'un suffragant défunt ; ces biens doivent être conservés par les clercs de l'Église épiscopale (ou à défaut par le métropolite) jusqu'à l'arrivée d'un nouvel évêque, à qui ils seront restitués[42].

Les possibilités envisagées dans ce canon sont intéressantes : au-delà des abus éventuellement commis par les métropolites qui s'accapareraient les biens de leurs suffragants, les biens retournent directement à l'Église à la mort de l'évêque si celui-ci n'a pas rédigé de testament[43]. Les biens passent au successeur de l'évêque après avoir été gardés et administrés par le clergé ou le métropolite, qui doivent veiller à les confier intacts au nouvel évêque : aucun détournement de ces biens ne peut être constaté une fois ceux-ci rendus. Cela implique un contrôle de leur état à la mort de l'évêque et lors de leur transmission. Les canons de l'époque protobyzantine envisagent que la liste des biens des Églises et ceux des évêques soit clairement établie, ce qui implique une consignation par écrit : seule l'existence de cet état des lieux pouvait garantir l'intégrité du patrimoine épiscopal[44]. Cela n'empêcha sans doute pas des modifications et altérations de patrimoines épiscopaux.

Annoncer sa mort et préparer le peuple : saints évêques et capacité dioratique

La capacité dioratique des saints, c'est-à-dire le don de double vue et la connaissance du futur immédiat, est un *topos* de la littérature hagiographique[45]. Le saint peut ainsi prévoir sa propre mort et s'y préparer personnellement[46] ; pourtant, tous les saints évêques ne bénéficient pas de ce don, ou leurs hagiographes ne jugent pas utile de le mentionner[47].

Certains saints évêques n'apprennent pas directement qu'ils vont mourir mais sentent venir leur fin. Georges d'Amastris n'a pas une prédiction claire de sa mort, mais « n'ignorait en aucun cas la fin, mais au contraire

42. Concile in Trullo, canon 35, *COD*, p. 254.

43. Cela concerne surtout les biens acquis avant l'épiscopat : *CJ*, I, III, 41, p. 25-28.

44. Si l'on ne connaît pas d'inventaire de ce genre pour les biens des évêques, on trouve la mention dans une lettre d'Ignace le Diacre du *brébion* de l'Église de Nicée (*Lettres*, n° 10, p. 46[16]) ; voir KAPLAN, *Évêque*, p. 186-187.

45. ID., *Normes*, p. 28 ; PRATSCH, *Topos*, p. 290-297.

46. G. DAGRON, « Le saint, le savant, l'astrologue : étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de Questions et réponses des Ve-VIIe siècles », dans *Hagiographie,* p. 153, n. 18.

47. Entre autres exemples, citons les *Vies* de Dèmètrianos de Chytri, d'Étienne de Sougdaïa, de Georges de Mytilène ou encore de Théophylacte de Nicomédie.

l'acceptait avec plaisir »[48]. Au Xe siècle, après une vision qu'il n'interprète pas immédiatement, Pierre d'Argos apprend qu'il mourra bientôt[49]. Euthyme de Sardes avait quant à lui prophétisé sa mort, survenue en 831[50].

Euthyme demande avant sa mort la communion afin de faire le voyage dans l'au-delà l'esprit libre aux côtés des anges venus le chercher. Il ne s'agit pas ici de la liturgie funéraire réservée aux évêques telle qu'elle a cours au IXe siècle puisque Euthyme meurt en exil : le clergé de son Église ne peut la célébrer correctement ; par ailleurs, son rôle d'évêque est tellement minimisé dans la *Vie* qu'une telle célébration n'aurait guère de sens.

Cette capacité de prévoir sa mort ne concerne pas que les saints connus par leur *Vie*. Théophane Graptos, métropolite de Nicée et considéré comme saint dans la *Vie* de Michel le Syncelle, sent sa fin proche : il demande à Michel de prier pour lui et de l'enterrer une fois mort[51]. Ce don de vision n'a pas pour seul objet la mort à venir des saints : Georges d'Amastris prévoit ainsi que Nicéphore, alors logothète du *génikon*, deviendra empereur[52], et Jean de Gotthie sauve ses disciples après une vision[53].

Puisque l'une des fonctions premières de l'évêque est d'enseigner la foi à ses fidèles, il n'est pas étonnant de voir la plupart des saints évêques agir en ce sens avant de mourir. Bénéficiant de cette connaissance, les évêques peuvent s'y préparer mais aussi préparer leurs fidèles. Georges de Lesbos, lors d'un séjour à Smyrne pour mettre en ordre les monastères qu'il y avait établis, vit un ange lui apparaître et lui prédire sa mort ; n'étant pas dans sa cité de Mytilène, il négocie avec l'ange pour reculer la date de sa mort[54].

48. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 40, p. 63 : « οὐδαμῶς τὸν ὅρον τοῦ τέλους ἠγνόησεν, ἀλλὰ περιχαρῶς ὑπεδέχετο. »

49. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 18, p. 248.

50. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 20, p. 49-51 : « Au lever du huitième jour après la flagellation [...] il fut ravi à la rencontre du vrai soleil, le Christ notre Dieu, par une escorte d'anges qui accueillirent son esprit [...] Comme je lui avais préparé la communion aux saints mystères [...] je me rendis compte d'une chose, c'est que s'était réalisé ce que le bienheureux m'avait dit en arrivant auprès de moi : "Kyr, où célèbres-tu la liturgie ?", voulant ainsi m'indiquer qu'il aurait, à la fin, besoin du sacrement de la communion ; mais, faute de discernement, je n'avais pas saisi ce propos [...] Mais enfin je compris, au moment où le bienheureux émigrait, que sa question [...] était une authentique prophétie » (trad. p. 48-50).

51. *Vie* de Michel le Syncelle, c. 31, p. 112-114.

52. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 35, p. 55.

53. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 6, p. 83.

54. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 36, p. 257 : « Cette âme [Georges], aimant véritablement son pays et ses frères, était à la fois très concerné par son troupeau et attentif à lui dans le besoin. "Je t'en supplie, dit-il à l'ange, laisse-moi rejoindre mon pays pour renforcer mes frères (il parlait alors de son troupeau) dans leur piété car ils ne le sont pas, et ainsi la volonté du Seigneur sera faite." Quand le bienheureux dit ceci au porteur du divin message, l'ange divin lui donna le [baiser de] paix et partit, disant : "Il en sera ainsi que tu l'as dit" » (« Ἡ δὲ φιλόπατρις ἐκείνη καὶ φιλάδελφος ὄντως ψυχὴ καὶ τοῦ ποιμνίου σφόδρα κηδομένη, καὶ μηδ' ἐν ταῖς τῆς ἀνάγκης ὥραις αὐτοῦ ἐπιλελησμένη, "εἰς τὴν γῆν σὲ

Georges parvient donc à retarder sa mort pour pouvoir exhorter le peuple à lutter dans la foi et à garantir son salut, auprès de ses fidèles à Smyrne d'abord, à Lesbos ensuite. Quand arriva le moment, les anges vinrent chercher Georges, qui se plia cette fois à leur volonté[55].

L'exhortation au peuple avant le grand départ apparaît dans plusieurs *Vies* : Étienne de Sougdaïa « apprit beaucoup à ses fidèles »[56] ; Jean de Gotthie met à profit les quarante jours qui précèdent sa mort pour exhorter ses fidèles et conseiller « à tous les moyens du salut »[57] ; Athanase de Méthonè parla longuement à ses frères[58]. À l'inverse, certains n'eurent pas la possibilité de le faire, comme le note Méthode pour Euthyme de Sardes, qui ne put transmettre « à ses successeurs ses volontés sur la rectitude de la foi, [et] n'a pas proclamé le message pour lequel il est mort »[59].

En plus d'être des enseignants, les évêques sont prêtres et à ce titre célèbrent une dernière fois la divine liturgie : Georges de Lesbos célèbre ainsi la messe à Pâques en 845 ou 846, avant d'exhorter ses fidèles et de leur révéler qu'il allait mourir et qu'il ne célébrerait plus la liturgie à leurs côtés[60]. Pierre d'Argos, au Xe siècle, apprend sa mort de façon détournée ; au cours d'une vision lui apparaît l'apôtre Jean qui lui déclare que « À la mort de Théophylacte, le Péloponnèse périra », paroles qui en réalité s'appliquaient directement à lui[61]. L'hagiographe est d'ailleurs cohérent dans son récit, qui prend alors la forme d'une chronique de l'histoire du Péloponnèse au Xe siècle, l'auteur évoquant ensuite les invasions slaves dans la région[62].

Les rituels funéraires

Liturgie et théâtralisation avec leurs lieux, leurs acteurs et leur scénario, les rituels funéraires sont l'occasion d'une communion générale de la cité

καθικετεύω"· πρὸς τὸν ἄγγελον ἔλεγεν "ἔασον ἀπελεύσασθαι, ἵνα τοὺς ἀδελφούς μου" (τὸ ἴδιον ὀνομάζων ποίμνιον) "ἀκαταρτίστους ὄντας ἐπιστηρίζω πρὸς τὴν εὐσέβειαν, κακεῖσε τὸ θέλημα τοῦ κυρίου γενήσεται". Ταῦτα τοῦ μακαρίου τῷ χρηματίσαντι λέξαντος, εἰρήνην ὁ θεῖος αὐτῷ δοὺς ἄγγελος καὶ "καθὼς εἴρηκας", εἰπὼν "ἔσται σοι", ἀπέστη »).

55. *Ibid.*, c. 37, p. 258-259.

56. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 3, p. 78.

57. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 5-6, p. 83.

58. *Vie* d'Athanase de Méthonè, c. 10, p. 60.

59. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 29, p. 62-63. On trouvera des exemples parallèles en Occident dans J. DALARUN, « La mort des saints fondateurs. De Martin à François », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque de l'École française de Rome et de l'université de Rome La Sapienza, Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome, 1991 (CEFR 149), p. 193-215.

60. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259.

61. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 19, p. 248-250.

62. *Ibid.*, c. 20, p. 250.

autour de sa figure pastorale[63]. Cette ritualisation, assez proche de celle observée lors de la consécration d'un évêque ou d'une église[64], permet au mort de passer du statut de décédé à celui de défunt[65], au peuple d'organiser son deuil et à l'ensemble de la communauté d'assurer sa coalescence[66]. Il faut distinguer deux temps dans ces rituels : les processions et funérailles d'une part, le problème du lieu et du mode d'inhumation d'autre part[67].

Calendrier, gestion du cadavre et funérailles

Les rituels funéraires byzantins s'organisent selon un calendrier précis qui apparaît avec la liturgie des morts au VIe siècle[68]. Le corps évolue après la mort selon un rythme ternaire dont les étapes sont les troisième, neuvième et quarantième jours, selon un principe rappelant aux mêmes dates la conception de l'enfant, sa naissance et le temps de son baptême[69], ainsi que le rythme ternaire des rites de passage défini par A. Van Gennep[70]. On retrouve un schéma similaire mais inversé, c'est-à-dire avant le décès, quand le saint prédit sa mort quarante jours avant qu'elle ne survienne[71]. Plusieurs versions de ces traditions liturgiques permettent d'établir le calendrier de la décomposition du corps : au troisième jour, le corps perd sa forme reconnaissable, notamment par le déchirement des viscères ; au neuvième jour, le corps se dissout tout entier, en particulier le visage, alors que le cœur reste intact ; au quarantième jour, le corps disparaît totalement par disjonction des articulations. Le même rythme est adopté pour le voyage de

---

63. THOMAS, *Traces de mort*, p. 258. L'étude de V. Bruni (*Funerali*) consacrée aux rituels funéraires des prêtres d'après l'étude des euchologes manuscrits concerne assez peu et notre période et notre sujet : reprenant les rituels conservés dans des manuscrits pour la plupart postérieurs au XIe siècle, l'auteur évoque les différentes étapes des rituels funéraires des prêtres, dont il montre qu'ils s'inspirent largement de ceux observés pour les moines ; voir MOULET, *Grands hommes*.

64. Voir *supra*, p. 271-279 et p. 403-411.

65. P. BAUDRY, *La Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, 1999, p. 46.

66. THOMAS, *Traces de mort*, p. 271.

67. Le caractère épars des publications archéologiques nous a conduit ici à laisser de côté ces sources, qui auraient sans doute pu apporter quelques compléments d'informations.

68. Les « secondes funérailles », ou translations de reliques, sont abordées *infra*, p. 451-453.

69. Aux études anciennes (par exemple F. CUMONT, « La triple commémoration des morts », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1918, p. 278-294) s'ajoutent des travaux plus récents : P. J. FEDWICK, « Death and dying in Byzantine liturgical traditions », *Eastern Churches Review* 8-2, 1976, p. 152-161 ; DAGRON, *Temps chrétien* ; P.-H. STAHL, « La conversion incomplète : les rituels du cycle de la vie », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 1996, p. 57-70, ici p. 64-66 ; KAPLAN, *Dépouille*, p. 27-32.

70. A. VAN GENNEP, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites,* Paris, 1909, repr. 1981, p. 13-15.

71. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 5-6, p. 83.

l'âme : celle-ci passe les trois premiers jours sur terre aux côtés du corps – ce qui permet par exemple à Euthyme de Sardes de fermer de lui-même ses yeux et sa bouche[72] – avant que les anges ne l'emportent ; elle subit l'examen de passage auprès des anges au neuvième jour avant de comparaître, le quarantième jour, devant Dieu et d'attendre le jour de la Résurrection – à l'image de Léon de Synada, dont on a vu qu'il se plaignait d'être trop gros pour franchir les portes qui le mèneraient à Dieu.

L'hagiographie applique ce schéma avec un certain nombre de variantes et d'adaptations ; dans l'hagiographie épiscopale, ce calendrier est peu suivi, voire rarement mentionné, sauf dans la *Vie* d'Euthyme de Sardes dont le corps est déposé trois jours après la mort dans le cercueil[73].

Avant les funérailles, le corps du défunt évêque est pris en charge par les clercs afin que soient réalisés certains gestes[74]. La coutume ancienne de fermer les yeux et la bouche du défunt, à l'œuvre dans l'Antiquité grecque[75], participe à la fois de la volonté de garantir l'intégrité du cadavre afin qu'aucun démon n'y pénètre ou que l'âme ne s'en échappe pas[76], mais aussi de la séparation qui s'opère progressivement entre vivants et morts. En témoigne aussi le fait que celui qui ferme les yeux du défunt se lave d'abord les mains[77], rituel de purification du vivant plutôt que du cadavre.

L'incorruptibilité du corps défunt comme la douce odeur de sainteté qui s'en dégage sont des éléments récurrents de l'hagiographie[78] ; à ce titre, il n'est pas nécessaire pour l'hagiographe de donner les détails techniques de la préparation du corps avant son inhumation[79]. Si l'on connaît ces pratiques, les sources relatives aux (saints) évêques ne disent presque rien du lavement du corps, de son onction ou encore de la façon dont il est vêtu avant d'être enterré[80]. Certains corps étaient oints de myrrhe afin d'éviter un temps leur décomposition[81], et d'autres étaient revêtus de leurs vêtements liturgiques, tel Antoine de Dyrrachion[82].

---

72. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 21-22, p. 51-53.

73. *Ibid.*, c. 29, p. 63-65 ; ABRAHAMSE, *Rituals of death* ; KAPLAN, *Dépouille*, p. 29-30 et 31-32.

74. BRUNI, *Funerali*, p. 85-97.

75. KYRIAKAKIS, *Burial customs*, p. 39-41.

76. La *Vie* d'Euthyme de Sardes précise « qu'il était dans l'usage de les fermer » (c. 21, p. 51) ; dans ce cas, c'est le saint lui-même qui ferma les issues de son corps.

77. *Ibid.*, c. 21, p. 51.

78. KAPLAN, *Normes*, p. 25-26 ; PRATSCH, *Topos*, p. 219-220.

79. La préparation du cadavre consiste en l'ethnotechnologie : préparation du corps, embaumement, creusement de la tombe, etc. ; voir THOMAS, *Ethnothanatologie*, p. 59.

80. KYRIAKAKIS, *Burial customs*, p. 44-54.

81. *Ibid.*, p. 47-48 : la législation de Justinien évoque la coutume de l'onction d'huile du cadavre, de même que l'Euchologe de Constantinople au XIe siècle (*Euchologe CP*, p. 315).

82. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102.

Les textes ne disent rien ou très peu des tombes dans lesquelles sont déposés les corps des évêques ; ils évoquent plus souvent le défunt que son cercueil pour décrire les processions funéraires. On sait cependant que le corps de Jean de Gotthie fut déposé dans un cercueil (γλωσσόκομον)[83], tout comme les corps des trois frères de Lesbos[84], et que Georges d'Amastris fut simplement enseveli dans une tombe (τάφος)[85]. Dans ce cas comme en bien d'autres, les cortèges dans la cité nécessitent le transport du corps, le plus souvent dans un cercueil ouvert porté par les clercs et suivi par la foule.

Certains cercueils pouvaient être posés à même le sol dans l'église quand d'autres devaient être enterrés ; pour les saints, leurs reliques devaient être accessibles aux fidèles pour réaliser des miracles. L'existence de pierres tombales, comme celle d'Ignace d'Héraclée en 854, indique que certains cercueils étaient dans des tombes et surmontés de pierres.

Dans le cortège formé lors des funérailles[86], le clergé, les notables et le peuple honorent leur pasteur. Le corps de Jean de Gotthie, mort à Amastris, est accompagné par l'évêque Georges et par toute la cité : une procession, avec cierges et encens, est organisée pour conduire le corps jusqu'au bateau qui ramène Jean à Parthénitai pour y être inhumé[87].

Au IXe siècle, la *Vie* de Georges d'Amastris et la *Vie* des trois frères de Lesbos décrivent de façon proche les cérémonies funéraires de leurs héros, qui rappellent les processions qui avaient eu lieu lors de leur consécration[88]. À Amastris, toute la foule pleura son évêque ; le corps fut pris en charge par les prêtres et déposé dans sa tombe. À Lesbos, l'annonce de la mort de Georges fut l'occasion d'une grande communion civique : clergé, gouvernants et citoyens prirent part à une grande procession jusqu'à l'église, sous la direction des prêtres, avec icônes, cierges, encens et chants.

Au Xe siècle, les habitants d'Argos et de sa région se réunirent à l'annonce de la mort de Pierre : son cercueil fut transporté dans toute la ville, au son d'hymnes et à la lumière des cierges ; le corps fut conduit à l'église de la Théotokos et une messe fut célébrée, comme c'est la coutume pour les évêques, écrit l'hagiographe[89] ; au IXe siècle déjà, Euthyme de Sardes avait demandé à Méthode que soit célébrée une messe après sa mort[90].

83. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 5, p. 83.

84. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259.

85. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 41, p. 64.

86. BRUNI, *Funerali*, p. 99-104.

87. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 5, p. 83.

88. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 40-41, p. 63-65 ; *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259.

89. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 21, p. 252 ; KAPLAN, *Ensevelissement*, p. 326-327.

90. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 20, p. 49-51.

Lieux, acteurs et déroulement de ces funérailles renforcent la ritualisation qui s'opère lors de ces cérémonies, participant tant à la purification du cadavre qu'à la communion civique autour du défunt. Le drame s'opère en deux lieux fondamentaux : au lieu d'inhumation, sur lequel nous reviendrons, s'ajoute la ville, que traverse la foule en procession. Tout l'espace de la cité est englobé dans le rituel, renforçant ainsi le lien entre l'évêque, la ville et la communauté dont il est le patron. À ce titre, il est bien l'acteur principal, accompagné du maître de cérémonie (l'évêque d'Amastris pour Jean de Gotthie ou plus largement le clergé dans les autres cas) et des personnages signifiants pour la communauté[91], c'est-à-dire les pouvoirs de la ville et plus largement le peuple : toute la communauté trouve sa cohésion dans la cérémonie. Quant au scénario, il est déjà écrit car s'inspirant de traditions anciennes : objets, odeurs et sons de la cérémonie renforcent la ritualisation. Si les euchologes ne comptent aucune description du rituel funéraire d'un évêque[92], ces éléments sont bel et bien présents, signes anciens de la cérémonie funéraire que l'on observe également en Occident, où la christianisation de la mort fut plus tardive[93].

Tous ces objets participent donc du caractère chrétien et ritualisé de la cérémonie : l'encens, véhicule des prières vers Dieu, sert à délimiter un espace sacré étendu ici à toute la ville, nouveau signe de la communion de celle-ci avec son pasteur ; les cierges, porteurs de lumière, sont la manifestation de l'Esprit Saint[94] ; les croix et les icônes montrent le caractère orthodoxe de la cérémonie, comme dans le cas des funérailles de Georges de Lesbos, peu après le rétablissement du culte des images en 843. Une purification complète s'opère ainsi en l'honneur de Dieu mais aussi en l'honneur du cadavre de l'évêque défunt : à la sacralisation de l'espace urbain s'ajoute la purification d'un cadavre qui n'est plus considéré comme tel mais comme un corps à inhumer et à célébrer.

Au-delà des considérations symboliques qui entourent les funérailles, il faut s'intéresser à ceux qui y prennent part, cette foule-témoin en communion avec son saint évêque défunt[95]. À Lesbos, lors des funérailles de Georges, l'hagiographe note que toute la foule est divisée en rangs, selon l'ordre politique, social et ecclésiastique qui règne dans l'Empire[96].

---

91. THOMAS, *Traces de mort*, p. 258.

92. *Euchologe Barberini*, c. 269, p. 237 ; l'Euchologe du XIe siècle ne contient aucune prière spécifique pour les évêques défunts ; voir VELKOVSKA, *Funeral rites*.

93. C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, 1996 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 3), p. 78-80.

94. Sur les usages de l'encens et du luminaire dans la liturgie occidentale de la mort, voir GAUTHIER, *Encens et luminaire*, p. 309-317.

95. KOUTRAKOU, *Scènes de foule*, p. 166.

96. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259 : « À la fois le clergé, ceux qui avaient le pouvoir, les citoyens, l'armée – pas même le stratège n'était absent – placés selon leur rang,

La fête civique et la communion sont donc générales mais elles n'annihilent pas les hiérarchies sociales. Tout comme la consécration du nouvel évêque avait pu être un événement civique en attirant la foule du peuple et les notables de la ville[97], il en est de même aux funérailles de l'évêque. Plus que jamais, celles-ci ont bien lieu pour la paix des vivants, le maintien des hiérarchies sociales et la place de chacun dans l'espace du deuil[98], jusqu'au dépôt du corps dans son lieu d'inhumation.

Lieux d'inhumation

L'étape qui suit la procession, l'ensevelissement et la sépulture, pose le problème du choix et du type de lieu d'inhumation. Cela est problématique car l'on possède surtout des informations sur les saints évêques : au choix du lieu d'inhumation s'ajoute dans un second temps la sanctification. Qu'en est-il pour la plupart des évêques ? On ignore le plus souvent qui était à l'origine du choix du lieu ; l'évêque devait sans doute faire part de son choix à son clergé avant sa mort, à moins que l'inhumation dans la cathédrale ne soit automatique. Quant aux évêques devenus moines, leur enterrement dans le cimetière du monastère était la conséquence logique de leur choix de carrière, à l'image d'Ignace d'Héraclée évoqué ci-dessus. Cependant, le choix du lieu de sépulture peut être source de conflit comme le montre la *Vie* de Pierre d'Argos, puisque les deux cités sous sa juridiction épiscopale, Argos et Nauplie, se disputèrent longtemps la possession de ses reliques[99].

Trois types d'espaces pouvaient accueillir le corps d'un évêque. Le cas sans doute le plus répandu et donc le moins mentionné dans les sources est la cathédrale ou le cimetière attenant, où perdure après la mort la fonction épiscopale. Dans le dernier quart du VIIIe siècle, Étienne de Sougdaïa est inhumé dans une église de sa cité, dont la *Vie* grecque et la *Vie* arménienne ne donnent pas le nom ; en revanche, la *Vie* slavonne du saint précise qu'il s'agit de l'église Sainte-Sophie, probablement la cathédrale[100]. À

---

apportèrent ce saint et merveilleux corps aux mains des prêtres. Ils l'escortèrent de façon splendide avec des torches, des psaumes et des parfums jusqu'à la divine église de la Mère de Dieu où le merveilleux homme avait pratiqué son ascèse ; et après les rites funéraires [accomplis] en son honneur, ils l'enterrèrent » (« Ἔνθεν τοι καὶ οἱ τοῦ κλήρου οἵ τε τῶν ἐν τέλει καὶ οἱ τῆς πολιτείας, ὅ τε στρατός, οὐδὲ ὁ στρατηγὸς τούτων ἀπολειπόμενος, κατὰ τάξεις διαιρεθέντες χερσὶ πρεσβυτέρον τὸ ἱερὸν ἐκεῖνο καὶ θαυμάσιον σῶμα μετακομίσαντες, λαμπάσι τε καὶ ψαλμοῖς καὶ μύροις μεγαλοπρεπῶς αὐτὸ προπεμψάμενοι ἐπὶ τῷ σεβασμίῳ ναῷ τῆς Θεομήτορος, ἔνθα καὶ τὰς ἀσκητικὰς ἐκείνας ὁ θαυμαστὸς παλαίστρας, διήνυσε, κηδεύσαντες ἐντίμως κατέθεντο »).

97. *Ibid.*, c. 32, p. 254.

98. L.-V. THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, 1985.

99. Voir *supra*, p. 133 et n. 48.

100. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 4, p. 78-79 ; *Vie* arménienne, p. 104-106 ; *Vie* slavonne, p. 160.

Amastris, c'est dans la cathédrale qu'est inhumé Georges au début du IXe siècle, même si l'hagiographe n'en dit rien[101]. Les miracles *post mortem* de protection de l'église où il est inhumé laissent envisager qu'il s'agit bien de la cathédrale. En protégeant son église d'un déluge d'abord, d'une attaque barbare ensuite, Georges parvient à sauver toute sa cité : la défense de l'église est étendue à celle de la ville[102]. Au IXe siècle, en Phrygie, le corps de Jean de Polybotos est déposé dans la cathédrale où le saint est honoré après sa mort et où il réalise des miracles[103]. Au Xe siècle, Arsénios de Corfou, une fois son corps ramené dans sa cité, fut déposé dans la cathédrale dédiée aux saints Pierre et Paul et située sur la citadelle à l'est de la ville[104].

Second type d'espace où sont enterrés les évêques, les autres églises publiques. On ne possède là qu'un seul exemple, celui d'Antoine de Dyrrachion, inhumé dans la chapelle dédiée à Jean-Baptiste, dans le côté gauche de l'église Saint-Dèmètrios de Thessalonique[105]. Il pourrait s'agir de l'une des chapelles mortuaires excavées sur le côté nord de l'église[106]. Bien que métropolite de Thessalonique, pourquoi Antoine n'est-il pas inhumé dans la cathédrale Sainte-Sophie ? Cela tient sans doute à la place majeure qu'occupe l'église Saint-Dèmètrios dans la cité : il est plus prestigieux pour l'évêque d'être enterré là plutôt que dans la cathédrale. Le lien avec la fonction épiscopale ne semble donc pas primer : c'est la volonté de ceux qui ont choisi d'inhumer Antoine dans l'église la plus célèbre et la plus populaire de la ville qui joue ici.

Enfin, troisième type d'espace à accueillir le corps des évêques, les églises et monastères privés semblent être des lieux privilégiés d'inhumation des (saints) évêques, surtout quand ils en sont les fondateurs. À nouveau, ce n'est pas la fonction épiscopale qui prime. Au début du IXe siècle, le corps de Jean de Gotthie est rapatrié en Crimée pour être inhumé dans le monastère des Saints-Apôtres de Parthénitai fondé par le saint[107] : sanctuaire privé, le monastère voit sa valeur mémoriale renforcée par la présence de la dépouille du saint. Des fouilles réalisées au début du XXe siècle ont montré que seul le corps de Jean aurait été inhumé dans l'église de ce monastère[108].

En 845-846, le corps de Georges de Lesbos est déposé dans l'église de la Théotokos où le saint avait mené son ascèse avec son frère Syméon[109] ; c'est

---

101. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 41, p. 64-65.
102. Voir *infra*, p. 445-446.
103. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 279-280.
104. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 442 ; *TIB* 3, p. 178.
105. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102.
106. TALBOT, *Theodora*, p. 179, n. 99 ; sur la chapelle, JANIN, *Grands centres*, p. 406.
107. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 5, p. 83.
108. VASILIEV, *Goths*, p. 93-95.
109. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259 ; sur l'église, *TIB* 10, p. 232.

d'ailleurs avec les reliques de ce dernier que sont déposées celles de Georges, avant que ne les rejoignent peu après celles de leur frère David[110].

D'autres exemples sont connus : Nicéphore de Milet fut probablement inhumé dans l'un des monastères qu'il avait fondés, mais sa *Vie* n'en dit rien[111], de même que Dèmètrianos de Chytri, dont le corps est déposé dans l'église du Saint-Esprit qu'il avait construite[112]. Ces inhumations répondent à des choix personnels. La *Vie* de Michel de Syncelle relate l'enterrement de Théophane Graptos de Nicée : le 11 octobre 845, son corps est déposé dans un tombeau dans le monastère de son père spirituel à Chôra[113]. C'est le lien de Théophane avec Michel qui a guidé son choix d'être inhumé avec lui[114].

Évêque et/ou saint ?

Quelle est la nature première des saints évêques : sont-ils, dans l'œuvre hagiographique qui leur est consacrée, d'abord saint ou évêque ? Il n'y a pas de réponse définitive, les cas variant d'un évêque à l'autre. Il est difficile de considérer qu'Euthyme de Sardes, que l'on ne voit pas exercer sa fonction épiscopale[115], est d'abord évêque avant d'être saint ; Méthode ne s'intéresse pas du tout à cet aspect de la vie de son héros. À l'inverse, Georges de Lesbos n'est évêque que quelques années alors même qu'il acquiert, pendant toute sa vie, les vertus d'une sainteté qui trouve dans l'épiscopat son point d'aboutissement ; les *Vies* de Théophylacte de Nicomédie et de Georges d'Amastris insistent d'abord sur les fonctions épiscopales de leur héros.

Il faut donc être attentif aux choix opérés par l'hagiographe. Ainsi se pose la question de la nature même du texte : dans quelle mesure une *Vie* constitue-t-elle une biographie ou un récit littéraire ? A-t-elle pour objectif de narrer les faits et la carrière d'un évêque ou de rapporter les vertus d'un saint ? L'analyse des *Vies* montre les liens inextricables entre sacerdoce et sainteté et il est parfois difficile de démêler cet enchevêtrement de fonctions et de vertus. Les prescriptions de Paul insistent sur les vertus morales de l'évêque, le caractère irréprochable de sa conduite et ses capacités à administrer son Église. Si le saint a atteint le stade « d'autorité

110. La présence des trois corps dans une même tombe est le seul épisode de la *Vie* où les trois frères apparaissent ensemble ; pourtant, on ne trouve aucune trace d'un culte commun dans les calendriers liturgiques connus ; on ne possède pas non plus d'icônes des trois frères ; voir I. M. Phountoulès, « Ἡ τιμὴ τῶν λειψάνων καὶ τῶν τάφων τῶν Λεσβίων ἁγίων », *Lesbiaka* 5, 1966, p. 26-36, spéc. p. 31-36.

111. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 29, p. 159-160.

112. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 15, p. 308.

113. *Vie* de Michel le Syncelle, c. 31, p. 114 ; Janin, *Églises et monastères*, p. 533-534.

114. Le rejet d'une partie de la population de Nicée à l'égard de Théophane lors de sa nomination (*supra*, p. 233-234) a sans doute favorisé cet « exil » du corps du saint.

115. À l'exception de sa participation au concile de Nicée II en 787.

théologique »[116], l'évêque doit atteindre celui d'autorité morale ; ces vertus réclamées par Paul ne sont guère éloignées de celles du saint.

Quelques éléments récurrents forment le caractère divin du saint : la prédestination, qui le fait saint avant sa naissance ; la résistance aux tentations et aux plaisirs du corps et l'incorruptibilité de celui-ci, dans la vie face à la maladie ou dans la mort face aux épreuves du temps ; les vertus monastiques d'humilité et d'obéissance ; ou encore les pouvoirs surnaturels et la réalisation de miracles.

Le rapport au corps

Le rapport entretenu par l'évêque avec son corps, dans la vie comme après la mort, est surtout perceptible à travers les *Vies* épiscopales. Les critères de la sainteté sont alors applicables aux saints évêques comme ils le sont pour les saints moines, et comme l'a montré A. Vauchez, « la sainteté est d'abord une énergie qui se manifeste à travers un corps » et « sa présence était perçue d'après un certain nombre d'indices d'ordre physiologique »[117].

L'apparence physique : pilosité, beauté, puanteur et odeur de sainteté

Dans un article récent, M.-F. Auzépy s'est intéressée aux spécificités du système pileux des Byzantins, en particulier des moines et des clercs[118]. Ceux-ci portent une tonsure et surtout apparaissent barbus et chevelus : la barbe était bien une parure et la manifestation, comme l'habit, d'une identité et d'une appartenance à un groupe social, à cette différence près que le poil, même coupé, reste une part de l'individu et de son corps[119] ; cela implique la possibilité pour les poils d'un saint de devenir des reliques.

Les évêques n'échappent pas à ce constat. Lors de son martyre, Théophylacte de Nicomédie fut brûlé au visage et les poils de sa barbe lui furent arrachés par ses tortionnaires : c'est bien ici son statut d'homme et de clerc que l'on cherche à annihiler[120]. Quelques décennies plus tard, des habitants de Corcyre, désireux de posséder des reliques d'Arsénios avant l'inhumation de son corps, coupèrent discrètement une partie de sa barbe ; un miracle pourtant s'opère, puisque lors de l'ensevelissement du corps, sa barbe fut retrouvée intacte[121]. Les cas pourraient être multipliés, en

---

116. KAPLAN, *Normes*, p. 16.

117. VAUCHEZ, *Sainteté*, p. 499.

118. AUZÉPY, *Histoire du poil*, p. 6-7 notamment.

119. *Ibid.*, p. 10-11.

120. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 15, p. 80.

121. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 441-442.

particulier à travers l'iconographie[122], mais ils montrent tous l'importance de la pilosité comme élément de distinction et d'autorité. Cela est aussi visible sur les sceaux épiscopaux : les visages des saints tutélaires (souvent des évêques) sont généralement barbus, qu'ils portent une barbe courte[123], une barbe en pointe[124] ou une barbe plus fournie[125].

L'apparence physique des saints évêques n'est pas le souci premier des hagiographes quand rien dans la biographie du saint ne vient entraver son intégrité physique[126] ; les mentions de mortifications que s'inflige le saint ou les tortures qu'il subit sont donc nombreuses. En revanche, la beauté ou la laideur de ces hommes est rarement évoquée. Puisque ces hommes sont des saints, leur visage est le reflet de leur âme et est donc pur : « les *Vies* sont de fidèles reflets des concepts sociaux, selon lesquels l'aspect physique est un critère de valeur éminemment féminin »[127]. De très rares occurrences dans les textes nous donnent l'image d'hommes nécessairement beaux. Méthode dresse un portrait physique élogieux d'Euthyme de Sardes ; mais son discours sur le corps du saint apparaît dans la *Vie* après la mort du héros et le portrait se fait en quelque sorte en négatif : le corps de l'athlète de Dieu n'est pas altéré par la mort, si bien que « les traits de son physique harmonieux » ne se sont pas déformés ; dans la mort, l'homme reste,

---

122. Dans son article, M.-F. Auzépy évoque certaines enluminures montrant la pilosité des évêques (*Histoire du poil*, p. 7 et n. 46). Les iconoclastes aux cheveux dressés (pour affirmer leur caractère satanique, *ibid.*, p. 2) sont bien visibles sur le psautier Chludov, où on les voit brûler une icône (Psautier Chludov, vers 860, Moscou, Musée historique, ms. 129d, f. 23v et f. 67r : CORRIGAN, *Visual Polemics*, fig. 42 et 43, p. 255-256). Les enluminures représentant la consécration de Grégoire de Nazianze (*supra*, p. 286-288) montrent également le système pileux de ceux qui participent à la cérémonie ; il faut noter ici la différence de couleurs entre la barbe de Grégoire, blanche, et celle des autres évêques : la blancheur pure et immaculée de la barbe du saint est le signe de sa sagesse et de sa sainteté.

123. Par exemple sur les sceaux d'Épiphane de Chypre aux VIIe-VIIIe siècles (*Cyprus* 461, avec saint Épiphane), de Léon de Néocésarée aux IXe-Xe siècles (L 488, saint Grégoire), d'Antoine de Smyrne au Xe siècle (L 741, saint Polycarpe), de Jean d'Éphèse au Xe siècle (L 257, saint Jean l'Évangéliste), d'André d'Hypaipa au début du XIe siècle (L 264, saint André) ou encore de Jean de Mélitène au XIe siècle (L 434 = *Seyrig* 258 = *DOSeals* 4, 68.8, saint Jean Chrysostome ; Jean est également syncelle : L 435 = *DOSeals* 4, 68.9).

124. Sceau de Damien de Chypre au VIIIe siècle (*Seyrig* 241 = *Cyprus* 455, avec saint Barnabé) et de Basile d'Apamée à la fin du Xe siècle (L 1810 = *DOSeals* 3, 43.1, avec saint Basile).

125. Sceaux de Théodore de Chypre au VIIIe siècle (L 1483 = *DOSeals* 2, 38.16 = *Cyprus* 456, où la barbe du saint, peut-être Barnabé, est longue et fournie et contraste avec sa calvitie), de Jean de Daskylion aux Xe-XIe siècles (L 387, saint Thomas ; Daskylion est suffragant de Nicomédie) et de Constantin de Parion au début du XIe siècle (L 827 : saint Ménignos porte une longue barbe). Le sceau de Longinos d'Ikonion au VIIIe siècle (L 538 = ZV 2967 = *DOSeals* 3, 91.1) figure les saints Pierre et Paul, le premier avec une courte barbe, le second avec une barbe plus fournie.

126. C'est moins le cas pour les saintes femmes : DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 187-193.

127. *Ibid.*, p. 193.

physiquement, un athlète[128]. Comme Euthyme, Georges de Lesbos a, à la fin de sa vie, un beau visage empli de la grâce divine[129]. À l'inverse, l'évêque iconoclaste de Lesbos envoyé après 815 dans l'île est assimilé à un porc par l'hagiographe : cela tient à son iconoclasme mais c'est aussi l'occasion pour l'auteur de souligner qu'un homme hérétique est inévitablement laid au point de ressembler à un cochon[130].

La beauté de l'homme n'est donc que le reflet de son âme (ce qui implique son incorruptibilité après sa mort) et sa pilosité est le signe de son état comme de son statut social : avec son habit, l'évêque est facilement reconnaissable par tout un chacun, se distinguant des moines avec qui il partage néanmoins la tonsure et une abondante pilosité sur le visage.

La sainteté de l'homme est enfin perceptible par l'irradiation de la puissance divine qui s'exprime par une série de phénomènes lumineux[131]. C'est surtout à l'heure de la mort du saint que le lien entre sainteté et lumière se manifeste le mieux. Le corps de saint Pierre d'Argos fut déposé dans son cercueil ; après que les rituels funéraires eurent été célébrés, « le visage de l'homme de Dieu resplendit de lumière tandis qu'une fine sueur perlait et que sa peau rosissait comme s'il vivait et dormait »[132]. Après ce phénomène comparable à la Transfiguration du Christ[133], le saint, devenu comme les anges un être de lumière, est prêt à rejoindre Dieu pour s'asseoir à ses côtés.

À cette irradiation de lumière s'ajoute un autre critère fondamental de la sainteté, bien que rare dans les *Vies* épiscopales : la douce odeur qui se dégage du saint homme, en particulier après sa mort[134]. Cette odeur ne peut être que suave et douce, face à l'odeur fétide du diable[135], ce qui n'empêche pas que la puanteur puisse être également une caractéristique des saints qui soumettent leur chair aux mortifications et à la douleur pour approcher Dieu[136]. L'écoulement de myrrhe du corps saint participe de cette douce

128. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 27, p. 59 (trad. p. 58).

129. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 34, p. 255-256.

130. *Ibid.*, c. 14, p. 225-227.

131. VAUCHEZ, *Sainteté*, p. 508-510 ; BOZÓKY, *Lumière des reliques*, p. 15-18.

132. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 21, p. 252 : « ἀθρόον φωτὶ τὸ πρόσωπον περιελάμπετο τοῦ θείου ἀνδρὸς καὶ λεπτὸς αὐτῷ περιερρεῖτο ἱδρὼς καὶ τὸν χρῶτα εἶχεν ἐρυθραινόμενον, ὡσεὶ ζῶν καὶ ὑπνῶν. »

133. BOZÓKY, *Lumière des reliques*, p. 16.

134. KAPLAN, *Normes*, p. 25-26 ; PRATSCH, *Topos*, p. 219-220.

135. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 11, p. 41.

136. Cas bien étudié de Syméon le Stylite : la douleur et le rejet liés à la puanteur émanant des plaies infectées permettent au saint d'éprouver la souffrance et de la compassion pour l'humanité (B. CASEAU, « Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum », *REB* 63, 2005, p.71-96, spéc. p. 90-91) ; sur les stylites, S. A. HARVEY, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2006 (The Transformation of the Classical Heritage XLII), p. 186-197 ; c'est aussi le cas plus tardif de Cyrille le Philéote (KAPLAN, *Normes*, p. 26).

odeur : celle qui jaillit comme une source du corps de Dèmètrianos de Chytri permet de guérir les malades et d'exorciser ceux qui étaient envoûtés[137].

L'intégrité du corps de l'évêque

Qu'en est-il des évêques eunuques ? Si le rôle des eunuques est particulièrement important dans l'Empire, en particulier à Constantinople[138] où plusieurs patriarches étaient eux-mêmes des castrats[139], rares sont les eunuques à être devenus évêques : les possibilités d'ascension sociale dans l'Église étaient moindres que dans la carrière civile. Au Xe siècle, Nicéphore, futur évêque de Milet, avait été castré par ses parents pour entrer dans la carrière ecclésiastique[140], alors même que la législation impériale interdit la castration[141]. Au XIe siècle, on connaît le cas d'Antoine Pachès, métropolite de Nicomédie[142]. L'intégrité du corps n'est donc pas nécessaire pour entrer dans la fonction épiscopale[143].

Homme pieux car surtout connu par l'hagiographie, l'évêque mène une vie d'ascèse et de pénitence, infligeant toutes sortes de mortifications à son corps. Pourtant, d'autres sources donnent une image bien différente du rapport qu'un évêque peut entretenir avec son corps : certains ne se privent pas des plaisirs de la table, comme en témoignent les correspondances[144]. Il est difficile de savoir si ces images véhiculées par les sources épistolaires peuvent être appliquées à une majorité d'évêques, mais ceux qui résistent

137. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 15, p. 308.

138. G. SIDÉRIS, « Une société de ville capitale : les eunuques dans la Constantinople byzantine (IVe-XIIe siècles) », dans *Les Villes capitales au Moyen Âge, XXXVIe congrès de la SHMES, Istanbul, 2005*, Paris, 2006 (Histoire ancienne et médiévale 87), p. 243-274.

139. On a vu le cas de Méthode (*supra*, p. 377) ; quelques décennies plus tôt, Nicétas Ier (766-780) était également eunuque (Théophane, *Chronographie*, p. 453). Au Xe siècle, Étienne d'Amasée, patriarche en 925-927, est également eunuque : *Traité des transferts*, n° 43, p. 180.

140. *Vie* de Nicéphore de Milet, c. 4, p. 136 ; LEMERLE, *Humanisme*, p. 243 et n. 5 ; TOUGHER, *Holy eunuchs*, p. 97.

141. G. SIDÉRIS, « Une société de ville capitale : les eunuques », *op. cit.*, p. 244.

142. Parent de Michel IV, Antoine est élevé à l'épiscopat par sa proximité au pouvoir (Skylitzès, *Synopsis*, p. 400). Sur ce personnage, également syncelle et opposant du patriarche Alexis Stoudite, voir *supra*, p. 200-201, et PBW Antonios 101.

143. En Occident, la castration empêche l'accès à la carrière ecclésiastique : se rendant sur l'île de Leucade dans les années 960, Liutprand de Crémone y est reçu par l'évêque, qui est eunuque, ce que l'évêque latin juge anticanonique (Liutprand de Crémone, *Relatio*, c. 63, p. 216) ; voir V. L. BULLOUGH, J. A. BRUNDAGE éd., *Handbook of Medieval Sexuality*, New York, 1996, notamment J. A. BRUNDAGE, « Sex and canon law », p. 33-50, et M. S. KUEFLER, « Castration and eunuchism in the Middle Ages », p. 279-306 ; S. TUCHEL, *Kastration im Mittelalter*, Düsseldorf, 1998, notamment p. 127-131 ; S. TOUGHER, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, New York, 2008, p. 69-74 et 115-118.

144. MOULET, *Le goût des autres*, notamment p. 173-175.

aux plaisirs du corps et aux tentations, selon un modèle ascétique, devaient être moins nombreux. C'est pourtant le modèle donné par les *Vies* de saints, et donc le mieux connu. Le corps du saint doit être fort face à la maladie et face à la mort afin que l'âme reste propre et pure.

Les exceptions sont pourtant notables : le corps de l'évêque, notamment pendant l'iconoclasme, peut être frappé et abîmé, devenir misérable et sans valeur, à l'image de celui de Théophane Graptos de Nicée[145], de Georges de Mytilène[146], de Georges de Lesbos[147] ou de Dèmètrianos de Chytri[148]. Les descriptions des hagiographes sont parfois détaillées : Eustathe de Kios est maltraité, affamé, assoiffé et nu, mais parvient à survivre[149] ; Étienne de Sougdaïa fut, quant à lui, jeté à terre, maintenu par les pieds, roué de coups de bâtons en bois et lapidé avant d'être jeté en prison[150].

Après la mort du saint, et quels que soient les coups dont il a pu être victime de son vivant, l'incorruptibilité du corps est garantie : bien que longuement martyrisé, le corps d'Euthyme de Sardes est intact, et ce encore quarante jours après sa mort[151]. Près d'un demi-siècle après son décès, le corps d'Antoine de Dyrrachion n'est pas altéré et est presque entièrement complet, ce qui impliquerait un processus de décomposition du cadavre particulièrement lent[152]. Il en va de même pour Jean de Polybotos, dont le corps est utilisé chaque année à la Pentecôte pour célébrer la liturgie[153].

Cette incorruptibilité est liée au fait que le saint reste maître de son corps même après sa mort : Euthyme de Sardes ferme de lui-même, après sa mort, ses yeux et sa bouche et empêche que l'on déplace son corps[154], et Georges d'Amastris sauve son corps d'une inondation dans l'église[155].

Les miracles

Les miracles réflexifs des saints, c'est-à-dire ceux dont ils sont les bénéficiaires, sont peu nombreux dans les textes car ils n'apparaissent pas comme primordiaux par rapport aux miracles transitifs. Ces miracles sont

145. *Vie* de Michel le Syncelle, c. 31, p. 112-114.
146. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 13, p. 42-43.
147. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259.
148. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 13, p. 307.
149. *Vie* d'Eustathe de Kios, col. 569-570[36-37].
150. *Vie* d'Étienne de Sougdaïa, c. 3, p. 78.
151. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 30, p. 65.
152. *Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102. C'est lors de l'inhumation de Méthode de Thessalonique en 899 que l'auteur de la *Vie* put voir le corps non corrompu d'Antoine.
153. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 279-280[45-49] ; Moulet, *Grands hommes*, p. 110.
154. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 21, p. 51 et c. 45, p. 83-85.
155. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 42, p. 65-66.

essentiellement liés aux dons et pouvoirs dont les saints sont détenteurs, en particulier la faculté d'apparaître et de se rendre invisible, de leur vivant comme après leur mort. Euthyme de Sardes apparaît ainsi à plusieurs reprises, dont une fois après sa mort pour empêcher le détournement de ses propres reliques[156] ; Jean de Gotthie apparaît de son vivant pour aller sauver ses disciples[157] ; Georges de Mytilène a la capacité de se rendre invisible[158]. De ce point de vue, les saints évêques entrent dans les normes de la sainteté répandues à Byzance ; en revanche, le caractère collectif de la plupart de leurs miracles met en avant leur fonction épiscopale.

Le *defensor civitatis* : le caractère collectif des miracles épiscopaux

Les *Vies* de saints sans miracles font exception ; dans le corpus des *Vies* épiscopales, certaines ne comportent aucun miracle[159] ; les autres, en revanche, ne se démarquent pas du genre traditionnel de l'hagiographie.

Défini « comme le rétablissement extraordinaire de l'équilibre rompu d'une affaire humaine, individuelle ou collective »[160], le miracle est devenu une norme de la foi orthodoxe, particulièrement après la crise iconoclaste[161]. Parmi les nombreux miracles opérés par les saints évêques, ceux qui ont une portée collective, et liés à la fonction épiscopale, sont de deux types : les miracles de protection et de défense et les miracles économiques[162].

La défense des murailles et de la cité entre dans la fonction épiscopale car il revient à l'évêque de prendre soin de ses ouailles[163]. Georges d'Amastris, face à une invasion arabe, refuse de fuir et parcourt les villages voisins pour rassembler les habitants et les mettre à l'abri : « les ayant mis en sécurité dans la cité comme dans un enclos (ὡς ἐν μάνδρᾳ) », il sortit de la cité pour aller combattre[164] ; seul et sans armes, priant Dieu, il sauva sa cité[165]. La

156. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 45, p. 83-85.

157. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 6, p. 83.

158. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 9, p. 40.

159. La *Vie* grecque d'Étienne de Sougdaïa précise simplement qu'il avait « accompli de nombreux miracles, les uns avant sa mort, les autres après sa mort » (c. 4, p. 79). Quant aux deux *Vies* de Théophylacte de Nicomédie, elles ne présentent pas les œuvres pieuses de l'évêque comme miraculeuses mais comme partie intégrante de sa fonction épiscopale.

160. AUZÉPY, *Attitude face au miracle*, p. 31.

161. *Ibid.*, p. 44-46.

162. Nous laissons ici de côté les miracles « chrétiens » de conversion et de christianisation, dont il a été question *supra* (p. 367-373). La *Vie* de Léon de Catane fait mention de deux épisodes qui ne sont pas présentés comme des miracles par l'hagiographe (l'élimination du mage Héliodore, c. 16, p. 96, et la christianisation d'un temple païen, c. 18, p. 97) mais qui pourtant profitent pleinement à toute la cité de Catane.

163. MOULET, *Paysage urbain*, p. 305-306.

164. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 24-25, p. 38-41. Tous les auteurs ne s'accordent pas sur la date de cette attaque arabe : Vasilievskij propose 797 quand G. Da Costa-Louillet avance la

comparaison de la ville avec un enclos trouve deux explications. L'évêque étant assimilé à un berger faisant paître son troupeau, il est logique que le peuple soit protégé par son berger des attaques des bêtes sauvages en étant enfermé dans un lieu entouré d'une clôture. Au-delà, l'enclos suppose ici que la ville était ceinte de hauts murs bloquant toute attaque[166].

Il en va de même, dans des circonstances relativement proches, dans la *Vie* de David, Syméon et Georges. Alors que ce dernier est moine et pas encore évêque, il protège Mytilène d'une attaque de démons sur le grand pont de la cité, qui enjambe un canal séparant la cité de son *kastron*[167]. Georges lutta victorieusement contre les démons si bien que l'auteur constate que depuis, la sécurité est garantie sur le pont[168].

On retrouve donc un schéma similaire : l'évêque agit au cœur de sa cité pour la défendre, tout comme les sources nous montrent l'existence des fortifications de la ville ; si ces fortifications sont encore en état au IXe siècle, cela prouve bien le maintien de la vie urbaine, ou en tout cas des préoccupations de défense des villes[169]. Dans les deux cas, l'hagiographe n'attribue pas le profit du miracle au saint mais à toute la cité dont l'évêque a la charge, même dans le cas de Georges de Lesbos, qui n'est pas encore en fonction et que l'hagiographe présente comme acquérant les vertus de la fonction épiscopale tout au long de sa vie.

La définition donnée par M.-F. Auzépy des miracles économiques, c'est-à-dire « d'une part les miracles touchant les biens, de particuliers ou de collectivités, d'autre part les miracles qui concernent des phénomènes naturels ayant des conséquences économiques, comme la pluie en temps de sécheresse, l'apaisement de la tempête, etc. »[170], s'applique particulièrement bien aux saints évêques. Georges de Lesbos, dans le processus de constitution de sa sainteté épiscopale avant son entrée en fonction, œuvre en ce sens pour son monastère, exemple montrant bien que « le miracle est parfaitement intégré dans l'économie »[171]. Alors que sévit sur Lesbos une famine, Georges fut chargé d'apporter du blé sur un âne au moulin ; en chemin, il rencontra deux pauvres errants et leur fit don des provisions et de l'âne du monastère, ce que lui reprocha vivement l'higoumène. Quelques

---

date de 811. Il est plus probable qu'il s'agisse de 797, puisque Georges serait mort en 806 et que l'attaque arabe n'est pas présentée, dans la *Vie*, comme un miracle posthume.

165. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 26, p. 41-43.

166. *TIB* 9, p. 162 et pl. 7.

167. MALAMUT, *Îles*, p. 232 ; *TIB* 10, p. 233 et pl. 83-86.

168. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 11, p. 221-223.

169. AHRWEILER, *Asie Mineure*, p. 32.

170. AUZÉPY, *Miracle et économie*, p. 332.

171. *Ibid.*, p. 348.

heures plus tard, un étranger apporta au monastère deux ânes et de la nourriture en grande quantité – réponse miraculeuse à la charité de Georges[172]. Dans un deuxième temps, ces miracles dépassent les murs du monastère lorsque, cinq jours après ces événements, un bateau venu de Smyrne et chargé de provisions et d'argent accosta à Mytilène ; sa cargaison fut donnée au monastère, qui en distribua plus de la moitié aux pauvres[173] ; avec l'argent, le monastère acheta des terres. Ce n'est pas ici la charité de Georges qui est miraculeuse mais la profusion de nourriture et d'argent qui en est la conséquence directe, essentiellement au profit des pauvres.

Un dernier miracle économique intervient dans la vie de Georges lorsque, ordonné évêque, il fit couler des ruisseaux de vin des quelques grappes de raisin restées dans le vignoble de l'église : les jarres de vin purent être remplies à nouveau et le vin abondait[174].

L'emprise du saint évêque sur les éléments naturels garantit la sécurité et les conditions de vie des fidèles. Alors que Georges rentrait de Constantinople vers Amastris, le bateau sur lequel il se trouvait atteignit l'embouchure du Sangarios, lieu où soufflait un vent particulièrement fort, rendant toute navigation difficile et dangereuse. C'est après les prières du saint que le vent violent cessa[175]. Le miracle profita dans l'immédiat aux passagers du bateau, et à plus long terme à tous les voyageurs. Comme l'écrit Ignace, « contrôler les éléments, commander la force des vents, blâmer les vagues de la mer et les brider en permanence, ceci, je le dis, est l'œuvre de la nature divine »[176]. Ces miracles se poursuivent après la mort du saint, qui empêcha l'inondation de l'église où était inhumé son corps, protégeant son propre sanctuaire comme l'église de la cité[177]. Au Xe siècle, Arsénios de Corcyre fait jaillir une source sur une île qui en était dépourvue afin de fournir en eau ceux qui y avaient trouvé refuge, et met fin ensuite à une sécheresse qui avait brûlé toutes les récoltes de l'île[178].

Les préoccupations agricoles sont le sujet de bien des miracles ; plus largement, elles sont aussi au cœur de la fonction épiscopale, surtout quand

---

172. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 13, p. 224-225.

173. *Ibid.*, p. 225.

174. *Ibid.*, c. 32, p. 254-255. Un miracle similaire apparaît dans la *Vie* de Pierre d'Argos. Pour faire face à la famine que connut le Péloponnèse dans les années 920-930, l'évêque procéda à des distributions de pain ; mais le blé s'amenuisait rapidement, au point de manquer ; par ses prières, Pierre put sauver sa cité puisque les provisions de blé ne diminuèrent plus (*Vie* de Pierre d'Argos, c. 13, p. 242-244).

175. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 36, p. 57.

176. *Ibid.*, p. 57-58 : « Τὸ δὲ στοιχεῖα διατάττειν, καὶ φορὰς ἀνέμων ἐπιτάττειν, καὶ θαλάττιον ἐπιτιμᾶν κλύδωνα, καὶ τούτοις οἱονεὶ ἀνένδοτόν τινα χαλινὸν ἐπιτιθέναι καὶ ὅρον ἀπαράβαντον, τοῦτο δὴ τοῦτο τῆς θείας φύσεως ἔργον. »

177. *Ibid.*, c. 42, p. 65-66.

178. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 440-441.

l'Église possède des terres à exploiter. Au Xe siècle, le temps des semences étant arrivé, l'Église de Chytri eut besoin d'acheter un bœuf ; l'évêque Dèmètrianos envoya un certain Makédonios, paysan au service de l'évêché, qui parvint à trouver l'animal tant espéré ; le bœuf semblait particulièrement sauvage au point qu'il était impossible de l'équiper. S'approchant de l'animal, le saint évêque parvint à le calmer et à l'équiper. Dans un second temps, le saint et le paysan rencontrèrent sur le chemin une femme qui demanda au saint la charité ; en réponse, l'évêque lui donna l'animal afin qu'elle puisse labourer[179]. La nature de ce miracle est double : dans un premier temps, il est collectif puisqu'il doit faciliter le travail des paysans de l'évêché ; dans un second temps, il ne concerne plus que la femme, sans doute veuve et ayant seule la charge de ses enfants et de sa terre.

Les miracles transitifs individuels

À l'image de ce dernier miracle, l'essentiel des interventions divines dont les saints sont les intermédiaires ne concerne qu'un seul individu, miracles de guérison ou plus généralement de protection d'une personne : *topos* de la littérature hagiographique, il ne s'agit pas là d'un élément spécifique de la sainteté épiscopale[180]. Ces miracles peuvent être la guérison d'un(e) malade, l'effacement des péchés ou l'exorcisme de personnes possédées[181].

Beaucoup ont lieu du vivant même du saint, mais certains sont réalisés après la mort de l'évêque. Dans les quarante jours qui suivirent son décès, Euthyme de Sardes guérit des malades et des démoniaques comme il le faisait déjà lorsqu'il était en vie[182] ; mais le miracle n'est ici qu'un artifice littéraire : ces miracles réalisés du vivant du saint sont ajoutés rétrospectivement et sont superflus, l'hagiographe Méthode sacrifiant aux lois du genre en les évoquant[183].

L'essentiel de ces miracles concerne des particuliers ; aucune guérison collective n'est évoquée et les *Vies* rapportent de façon générale et souvent vague les miracles de guérison[184]. Georges d'Amastris guérit la femme du

---

179. *Vie* de Dèmètrianos de Chytri, c. 14, p. 307-308.

180. PRATSCH, *Topos*, p. 228-247.

181. On pourra également inclure ici deux miracles réalisés par Jean de Gotthie qui ont une portée similaire à des miracles de guérison : la protection de ses disciples et l'empêchement d'une dispute entre deux hommes (*Vie* de Jean de Gotthie, c. 6, p. 83 et c. 8, p. 85), deux miracles qui rétablissent l'équilibre social. De même, si la *Vie* grecque d'Étienne de Sougdaïa ne rapporte aucun miracle précis, sa *Vie* arménienne évoque la guérison d'un aveugle ayant embrassé le corps du saint (p. 104) ainsi que celle d'une reine malade (p. 106).

182. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 41-42, p. 81.

183. KAPLAN, *Miracle*, p. 171.

184. C'est le cas de la *Vie* de Georges d'Amastris, c. 41, p. 64-65, qui rapporte les miracles *post mortem* de son héros.

stratège de Trébizonde[185], et c'est également la femme d'un aristocrate que guérit Léon de Catane après sa mort[186].

Georges de Lesbos se rend auprès de deux hommes malades : le premier est un aristocrate âgé et trop faible pour se déplacer, que le saint guérit en même temps qu'il commande à un âne de cesser de braire[187] ; le second est un ami de l'évêque, originaire de la région de Gothograikia[188], qui écrivit à Georges pour qu'il vienne à son chevet : Georges lui posa la main sur la tête, pria et célébra les saints mystères avant de partager un bon repas avec son ami qui vécut, selon la prédiction du saint, encore sept ans[189]. C'est également par des gestes chrétiens que Jean de Gotthie guérit le fils du stratège de Phoullai qui était blessé de la tête aux pieds, « de sorte qu'il n'avait plus figure humaine ; l'ayant signé, baptisé et serré sur sa poitrine, il fut aussitôt purifié »[190]. Arsénios de Corcyre guérit, quant à lui, une femme au corps à moitié desséché par une onction d'huile bénite[191].

La valeur chrétienne et religieuse du miracle s'exprime bien dans les miracles d'exorcisme[192], nombreux dans les *Vies* car ils rejoignent les fonctions de l'évêque. Georges de Mytilène exorcise un certain Constantin possédé par le démon[193], guérit un homme sourd et muet en faisant sortir le démon du corps du malade[194] et soigne un aveugle après avoir fait le signe de la croix sur ses yeux[195] : les succès du saint évêque furent tels que les malades de toute la région se rendirent auprès de lui pour être guéris.

Arsénios de Corcyre délivra du démon, par une aspersion d'eau, la servante d'un riche habitant de l'île, ainsi que la femme d'un clerc nommé Andronic, dont on ignore si elle était malade ou possédée[196]. Au Xᵉ siècle,

---

185. *Ibid.*, c. 30, p. 47-49.

186. *Vie* de Léon de Catane, c. 17, p. 96-97.

187. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 25, p. 241-242 : au moment où le saint commande à l'animal de se taire, l'homme est guéri de sa maladie ; l'âne symbolise donc ici le mal que soigne le saint. Sur le saint commandant à la nature et aux animaux, KAPLAN, *Normes*, p. 24-25, et PRATSCH, *Topos*, p. 270-289 (spéc. p. 286-289).

188. Région située au nord-ouest de l'Asie Mineure, dans le thème de l'Opsikion ; ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 236, n. 459.

189. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 34, p. 255-256.

190. *Vie* de Jean de Gotthie, c. 8, p. 85 (trad. p. 84).

191. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 441.

192. Les miracles d'effacement des péchés sont plus rares ; on en possède un exemple dans la *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 25, p. 241-242 : Georges absout les péchés d'un protonotaire du thème des Thracésiens, du nom d'Hésychios (PMBZ 2575 et PBE Hesychios 1), qui s'était confessé par lettre auprès du saint.

193. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 10, p. 41 ; sur Constantin, PMBZ 3949 (abs. PBE).

194. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 11, p. 41.

195. *Ibid.*, c. 12, p. 41-42.

196. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 441.

Pierre d'Argos exorcise une jeune fille prise d'une haine féroce contre son jeune époux avec qui elle n'avait pas encore consommé son union ; le père de la jeune vierge alla trouver Pierre pour lui demander d'intervenir, ce qu'il fit en priant et en ordonnant d'oindre la femme pendant sept jours : la maladie disparut et la femme redevint une bonne épouse pour son mari[197].

À ces miracles individualisés s'ajoute la mention d'autres miracles de délivrance : après sa mort, Georges d'Amastris libéra ainsi de leurs démons tous ceux qui étaient possédés et qui avaient touché le cercueil du saint[198].

Le souvenir des évêques

Les *Vies* ont, entre autres objectifs, celui « de faire croire que le saint est saint et que ses restes sont des reliques, ce qui est d'une importance vitale pour la postérité et la prospérité de l'établissement »[199] qui accueille ces reliques. La question du culte des évêques défunts, saints ou non, est fondamentale dans la vie des communautés civiques et des églises. Les reliques ne concernent *a priori* que les saints évêques, mais la mémoire des évêques non saints est aussi célébrée dans les cités.

Des traces de mort à la sanctuarisation du culte

Les reliques ont pour spécificité de constituer des traces de mort[200], tout en étant des signes de vie. Dès lors, ces traces ont une double finalité : garantir la pérennité du mort par une présence physique dans l'espace de la communauté et donc prendre part à la célébration du souvenir du défunt ; surtout, pourvoir le culte du saint par la réalisation de miracles.

On pourra parler sans difficulté de traces de mort précisément parce qu'il faut différencier les reliques corporelles complètes des morceaux de corps qu'arrachent et que s'arrachent parfois les fidèles. À défaut de pouvoir posséder le corps entier du saint, beaucoup se contenteront ainsi de ces « fragments d'éternité »[201], puisque le corps du saint est incorruptible ; on a vu ainsi la façon dont certains habitants de Corcyre avaient coupé quelques poils de la barbe d'Arsénios pour vénérer leur saint évêque et profiter des miracles qu'il pouvait réaliser[202]. Au IXe siècle, l'impératrice Procopia, fille de l'empereur Nicéphore et épouse de Michel Ier, souhaite posséder les reliques de Jacques, ancien évêque d'Anchialos devenu moine, mais Antoine le Jeune

197. *Vie* de Pierre d'Argos, c. 17, p. 248.

198. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 41, p. 64-65.

199. KAPLAN, *Ensevelissement*, p. 332.

200. THOMAS, *Rituels funéraires*, p. 137-138 ; ID., *Traces de mort*.

201. L. CANETTI, *Frammenti d'eternità. Corpi et reliquie tra Antichità e Medioevo*, Rome, 2002.

202. EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 441-442.

parvient à l'en empêcher afin que le corps reste inhumé au monastère des Agaures[203]. Quelques décennies plus tard, le transfert des reliques de Pierre de Gordorynia au monastère de Psmathia par Euthyme répond aux mêmes besoins : à la fois célébrer un saint père spirituel, mais aussi bénéficier du prestige de posséder une relique sans doute miraculeuse[204].

Des problèmes similaires sont en jeu quand s'opèrent des transferts de reliques[205], que l'on pourrait assimiler à des secondes funérailles. Pour L.-V. Thomas, « le rituel des secondes obsèques à fin d'inhumation définitive trouve une double justification dans l'imaginaire. Tout d'abord, la translation des os en un autre lieu parachève le processus de purification du mort [...] ; d'autre part, il faut noter que, si l'inhumation provisoire est toujours individuelle, la sépulture définitive est très souvent collective »[206]. Cette double dimension se retrouve dans le monde byzantin. Que faire en effet du corps des (saints) évêques morts en exil ? Comment faire pour que leur communauté récupère leur corps afin de leur rendre un culte ? Le problème se pose surtout après le rétablissement du culte des images en 843, mais pas uniquement : au début du IXe siècle, le corps de Jean de Gotthie est emmené d'Amastris à Parthénitai. La situation est plus complexe pour les victimes de l'iconoclasme, car tous les corps ne furent pas transférés. Le corps d'Euthyme de Sardes, par décision d'un iconoclaste inspiré par le démon, fut soustrait aux fidèles, la dépouille étant enfermée et enfouie sur l'îlot Saint-André ; cela empêchait quiconque « d'y accéder comme il le veut et quand il le désire pour puiser les grâces qui en jaillissent »[207] ; la sacralisation du sanctuaire qui aurait dû abriter les reliques ne put avoir lieu. Ce cas est spécifique : Méthode n'accorde aucune importance à l'épiscopat d'Euthyme à Sardes et, comme celui-ci n'est plus évêque, il n'y a sans doute personne, dans sa cité, pour réclamer son corps.

Après 843, les translations des saints iconodoules morts en exil, évêques ou non, sont nombreuses afin de réaffirmer le culte des saints critiqué par les iconoclastes. Pour les évêques défunts, c'est l'occasion de retrouver définitivement leur cité. Théophylacte de Nicomédie, après une trentaine d'années en exil[208], meurt un 8 mars, au début des années 840, probablement en 845[209] ; avant 847, son corps est ramené à Nicomédie et inhumé dans

---

203. *Vie* d'Antoine le Jeune, c. 36-38, p. 212-214.

204. Sur Pierre de Gordorynia et ses reliques, voir ci-dessous.

205. MOULET, *Grands hommes*, p. 108.

206. THOMAS, *Rituels funéraires*, p. 142.

207. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 42, p. 81.

208. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 15, p. 80 ; la *Vie* anonyme ne mentionne pas la durée de l'exil, précisant qu'il y resta jusqu'à sa mort (c. 7, p. 179-180).

209. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 17, p. 81, et *Vie* anonyme, c. 8, p. 180 (sans mention du jour). On peut simplement calculer l'année de la mort de Théophylacte par les éléments du texte : l'exil dura trente ans ; or, la première *Vie* nous

l'église qu'il avait dédiée aux saints Anargyres, à côté du complexe hospitalier qu'il avait créé[210]. Les dépouilles de Joseph de Thessalonique et de son frère Théodore sont transférées pour être inhumées ensemble avec celle de leur oncle Platon[211]. Ces secondes funérailles donnent lieu parfois à de nouvelles cérémonies, en particulier quand le saint n'a pu bénéficier des rites nécessaires à son enterrement. À l'occasion du transfert du corps de Georges de Mytilène sur l'île de Lesbos, une grande procession est organisée pour célébrer le saint évêque[212].

Des transferts de corps ont également lieu hors de tout contexte d'exil. Vers 900, le futur patriarche Euthyme, alors à la tête du monastère de Psamathia à l'ouest de Constantinople, fit transférer le corps de celui qu'il considère comme son père spirituel, l'évêque Pierre de Gordorynia[213]. Celui-ci avait été inhumé à une date inconnue à Saint-Nicolas de Constantinople[214]. Peu avant sa mort en août 917, et prophétisant celle-ci, Euthyme demanda à son neveu Basile de tout préparer pour son enterrement. Euthyme précisa qu'il voulait être enterré aux côtés de Pierre, qui reposait alors à Psamathia, dans la chapelle du Prodrome située à droite de l'église dédiée à Cosme et Damien[215], où Euthyme avait donc fait transférer son corps. Ainsi que le propose P. Karlin-Hayter, si le corps de Pierre se trouvait à Constantinople, cela serait lié à son statut d'évêque confesseur de l'iconoclasme déposé par des iconodoules[216] ; mais l'identification de Pierre est ici problématique[217], et

---

apprend qu'il fut exilé après la déposition du patriarche Nicéphore (*Vie* par Théophylacte, c. 13, p. 79) en mars 815. Il est donc mort à 80 ans environ, ce qui n'est ni impossible ni extraordinaire, contrairement à ce que pense A. Vogt (*Théophylacte*, p. 80, n. 2).

210. *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 18, p. 81-82, et *Vie* anonyme, c. 8, p. 180-181.

211. Joseph de Thessalonique, *Translation de reliques*, p. 59-60.

212. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 13, p. 42-43 ; Georges était mort en 821.

213. *Vie* d'Euthyme patr. CP, c. 9, p. 59 et c. 23, p. 147. Évêché de Phrygie Saloutaria sous la métropole de Synada, Gordorynia n'apparaît qu'à partir de la notice 7 (Notitia 7[427], 9[309], 10[365], 13[371]) ; *TIB* 7, p. 263. Le siège n'est pas représenté aux conciles de 787 et de 879, mais l'est au concile de 869-870 (Céricos, évêque de Gordorynia : MANSI XVI, col. 195A) ; la liste de succession épiscopale ne compte que le nom de Cyricus/Céricos chez Le Quien (*OC* I, col. 855-856) et aucun nom chez Fedalto (*HEO*, p. 173). Dès lors, l'évêché n'aurait été créé qu'au IX[e] siècle, peut-être sous le patriarcat d'Ignace, pour y placer un fidèle, présent au concile de 869. Pierre a probablement succédé à Céricos.

214. Cette église, près de la mer, est située hors de la ville : JANIN, *Églises et monastères*, p. 376 (n° 25).

215. *Ibid.*, p. 116-117.

216. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, p. 179.

217. L'hypothèse présentée ci-dessus sur la création de l'évêché a des conséquences sur l'identification de Pierre (PMBZ 6074, abs. PBE). D'après la *Vie* d'Euthyme, Pierre serait un confesseur (c. 23, p. 147) ; pour P. Karlin-Hayter, il s'agirait alors d'un confesseur du second iconoclasme. Mais au-delà du décalage chronologique éventuel avec la création de l'évêché, cette idée ne tiendrait peut-être pas : puisque Euthyme considère Pierre comme son « seigneur

à moins qu'il n'ait été présent à Constantinople lors de sa mort, aucune raison n'explique que son corps ait été inhumé dans la capitale. Le choix du lieu d'inhumation ne dépend donc ici en aucun cas de la volonté de l'évêque, mais de l'un de ses fidèles.

Le second aspect de ces transferts, donnant à la sépulture définitive du saint un caractère collectif et non plus seulement individuel, se marque dans le fait que le corps de l'évêque repose le plus souvent dans une cathédrale ou un monastère, parfois avec d'autres corps[218]. Entouré et célébré, le corps n'est plus seul et exilé. Cela ne s'applique d'ailleurs pas qu'aux seuls évêques : après 843, le corps de David est transféré sur l'île de Lesbos pour rejoindre le cercueil où reposaient déjà ses frères Syméon et Georges[219].

Les débuts de l'existence d'un culte développé autour du sanctuaire du saint sont difficiles à situer ; l'hagiographie s'en fait souvent l'écho mais l'écriture de la *Vie* est souvent postérieure et ne permet pas toujours de préciser les ressorts du culte et ses origines. Il est en tout cas indéniable que le clergé, généralement celui de la cité (mais on a vu le rôle du patriarche Méthode dans le transfert des reliques de nombreux saints), ait eu un rôle non négligeable à jouer ; cela relève aussi du développement économique du sanctuaire et de l'église dont ils ont la charge. Le culte est le plus souvent mis en place par un successeur du saint évêque pour célébrer sa mémoire tout comme pour s'enorgueillir d'une cité ayant été gouvernée par un saint homme. Il y a ainsi passage, par la volonté du clergé, de la commémoration au culte et, en ce cas, l'acquisition de reliques (ou la transformation de la sépulture en tombeau abritant les reliques du saint) est la première étape de la mise en place de ce culte. Ce passage trouve ses raisons dans une politique peut-être réfléchie et délibérée de la part du clergé et de l'évêque.

Puisqu'il est fréquent que le saint agisse sur sa mort et sa commémoration, le choix d'un lieu où se met ensuite en place son culte participe de la sanctification du personnage et donc de la sanctuarisation du culte, préfigurant ainsi la commémoration dont il sera l'objet. Les lieux d'inhumation des évêques défunts étant souvent des cathédrales, leur culte est assuré par leurs successeurs ; c'est le cas de Jean de Polybotos dont le

---

et maître » (*ibid.*, c. 23, p. 147), il aurait alors vraisemblablement connu Pierre, à moins qu'il ne s'agisse que d'un culte privé ; or, Euthyme étant né vers 834, on l'imagine mal se placer sous la direction spirituelle d'un personnage qui serait mort avant 843 s'il a été confesseur de l'iconoclasme. La « confession » de Pierre pourrait-elle renvoyer à un autre contexte ? Peut-on voir ici cette « confession » comme une opposition, par exemple, à Nicolas Mystikos et dont il aurait été victime ? La question n'est pas tranchée, mais nous pensons malgré tout qu'il faut placer l'épiscopat de Pierre dans la seconde moitié du IX[e] siècle.

218. Cela n'a pas lieu que lors de transferts : le corps de Méthode de Thessalonique est déposé en 899 dans le même tombeau que son prédécesseur Antoine (*Vie* de Théodora de Thessalonique, c. 18, p. 102).

219. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258-259.

corps est utilisé à la Pentecôte pour célébrer aux côtés de l'évêque alors en poste la divine liturgie[220]. Les miracles de protection de son corps par le saint évêque défunt (à l'image d'Euthyme empêchant le vol de ses reliques ou de Georges d'Amastris parant à des attaques barbares) s'opèrent sur le lieu même de repos du corps : ainsi se renforce la sanctuarisation d'un culte sur lequel le saint agit directement.

Deuil et culte officiels

La mémoire (μνήμη) se définit comme la célébration du souvenir d'une personne, ici un (saint) évêque : c'est par la mention de la μνήμη d'un saint que débutent les notices du Synaxaire de Constantinople ou certaines *Vies*[221]. Cette définition de la mémoire renvoie ainsi à la première fonction de l'hagiographie et de la sainteté, la célébration d'un culte commémorant le souvenir d'un personnage jouissant d'une autorité morale sur la société. Cette volonté « de ne pas oublier » explique le recours à l'hagiographie et l'œuvre mémorielle est ainsi celle d'un disciple ou des clercs d'une Église rendant hommage à leur évêque. La mémoire épiscopale s'inscrit tant dans le contenu d'une *Vie* et la construction de la sainteté d'un évêque propre au récit hagiographique que dans la valorisation et la glorification de la cité sans laquelle la sainteté de l'évêque ne peut se développer ; à nouveau s'affirme le lien étroit entre l'évêque et sa cité.

Il faut rester prudent face à l'abondance des sources hagiographiques : tous les évêques célébrés dans les cités ne sont pas nécessairement saints au sens où l'on ne conserve qu'un nombre réduit de *Vies* épiscopales ; tous les évêques défunts honorés dans une Église ne bénéficient pas pour autant d'un culte, mais plutôt d'une commémoration officielle qui naît de l'habitude de l'évêque en titre de célébrer officiellement l'anniversaire de décès de ses prédécesseurs, ou au moins de certains d'entre eux[222].

Le caractère officiel de ces commémorations, c'est-à-dire reconnu par une autorité établie, celle de l'Église, prend plusieurs formes. Cela se marque dans les listes de commémoration que sont les *synodika*, en partie intégrés dans le Synodikon de l'Orthodoxie, et les synaxaires, mais aussi lors des cérémonies liturgiques ou dans les inscriptions funéraires. Celles-ci rendent hommage à un évêque défunt qui n'est pas nécessairement

220. *Vie* de Jean de Polybotos, col. 279-280[45-49].

221. Voir par exemple la notice du Synaxaire consacrée à Georges d'Amastris (*Syn. Eccl. CP*, col. 481-482, 21 février) ou la *Vie* d'Étienne de Sougdaïa.

222. Le travail magistral de J.-C. Picard sur l'Italie du Nord (*Le Souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome, 1988 [BEFAR 268]) peut servir de point de départ pour l'analyse de ces processus de commémoration ; une étude comparable pour le monde byzantin, du fait d'un manque certain de sources, s'avère néanmoins difficile, voire impossible.

considéré comme saint. À Athènes, les métropolites de la cité sont connus par les inscriptions du Parthénon qui célèbrent leur mémoire. Une inscription inédite de Phrygie, vraisemblablement du IXe siècle, abonde dans ce sens[223]. Elle célèbre la mémoire d'un évêque jusqu'alors inconnu, Serge d'Akmonia[224]. On trouve la mention de Serge et de son souvenir dans les premières lignes du texte : « Ci-gît Sergios, évêque de bienheureuse mémoire de cette ville (πόλιν) d'Akmonia gardée par Dieu, de cette province de Phrygie Capatienne. Pour sa mémoire (ses ouailles) l'ont honoré, à ses propres frais, en commémoration de lui… »[225] ; la suite du texte ne permet pas de compléter les informations sur la commémoration de l'évêque[226].

Nous adhérons à l'hypothèse émise par G. Kiourtzian : la gravure de l'épitaphe serait le résultat d'une initiative du clergé et des fidèles de l'Église de la cité en l'honneur de leur défunt évêque ; cela explique notamment la mention de la localisation de l'église dans son éparchie. Il semble cependant que Serge aurait lui-même prévu la somme nécessaire pour la dalle de marbre (qui n'a donc pas été achetée mais bien « volée », ou du moins récupérée) et, surtout, les frais de gravure de l'inscription.

Considérer la place de l'évêque dans un culte local ou régional permet de préciser l'idée que le clergé et les populations s'en font et comment ils se représentent leurs évêques : c'est bien à l'Église locale que revient la fonction de célébrer officiellement ses défunts pasteurs. La glorification de la cité passe par le développement du culte et, à l'inverse, la célébration de la mémoire d'un évêque participe de la glorification de la cité[227].

Pourtant, comme l'a bien noté J. Gouillard à propos des listes épiscopales des *synodika* provinciaux, l'objet de ces textes n'est pas de « recenser les titulaires d'un siège, mais de distinguer ceux qui méritent d'échapper à

---

223. Nous remercions Georges Kiourtzian de nous avoir fait part de cette inscription, qu'il a depuis publiée (« Sergios d'Akmonia, un nouvel évêque en Phrygie Capatienne », *REB* 68, 2010, p. 191- 200). L'épitaphe, conservée au Musée archéologique d'Izmir, est inscrite sur une dalle remployée de marbre blanc (haut. 48 cm, long. 42 cm) ; selon G. Kiourtzian, l'écriture peu soignée, la rédaction du texte, la nomenclature comme la forme des lettres permettent de situer l'inscription vers le IXe siècle, voire le Xe siècle.

224. Akmonia est suffragant de Laodicée de Phrygie ; déjà mentionné dans les listes conciliaires du Ve siècle, le siège apparaît dans les notices épiscopales (Notitia 3^{398}, 4^{342} 7^{390}, 9^{272}, 10^{325} et 13^{331}) ; voir *TIB* 7, p. 175-176 ; listes épiscopales : Le Quien, *OC* I, col. 817 ; Fedalto, *HEO*, p. 151-152. On possède quelques sceaux de la cité : le sceau d'Agapet (PBW Agapetos 20101), daté par V. Laurent des VIIe-VIIIe siècles, et des Xe-XIe siècles selon les éditeurs des sceaux de Dumbarton Oaks (L 1736 = *DOSeals* 3, 4.1) ; un sceau anonyme du XIe siècle (L 532) ; le sceau de Théodore au XIe siècle (L 1737 ; pièce parallèle : *DOSeals* 3, 4.2).

225. Traduction de G. Kiourtzian.

226. La suite de l'épitaphe est composée d'un texte liturgique et d'une datation par une indiction seule, qui n'apporte donc pas d'élément pour la datation de l'inscription.

227. Voir *supra*, p. 139-142.

l'oubli de la communauté »[228]. Oublis et vides sont alors nombreux, simplement parce que certains évêques n'ont pas été jugés dignes par leurs successeurs de bénéficier d'une mémoire éternelle. La sécheresse de plusieurs de ces listes, ne donnant souvent que de simples noms sans aucun repère historique ou chronologique, complique la tâche de l'historien pour reconstituer les listes de succession épiscopale ; l'essentiel ici est néanmoins de noter que de nombreux évêques bénéficiaient dans leur cité d'une célébration officielle de leur mémoire.

Comme c'est le cas pour Chypre, les *synodika* intègrent parfois des noms d'évêques des premiers siècles, alors même que l'essentiel des listes débute au IXe siècle[229]. Certaines sources évoquent aussi des cultes d'évêques plus anciens, toujours célébrés à l'époque mésobyzantine : la *Vie* d'Eustrate des Agaures mentionne la célébration, le 10 janvier, de la mémoire de Grégoire de Nysse, également enregistrée dans le Synaxaire de Constantinople[230].

La garantie de cette mémoire permet aux fidèles de dépasser les frontières du deuil. Ces « conduites du chagrin »[231], c'est-à-dire l'articulation des phases du deuil après la mort de l'individu, sont difficiles à restituer car les sources n'en parlent pas. Il apparaît partout dans les *Vies* que les rituels funéraires sont un moment nécessaire à la collectivité pour assurer d'une part son attachement à son ancien pasteur et d'autre part sa cohésion[232].

Les manifestations du deuil sont nombreuses : son caractère collectif s'exprime par des processions et des cortèges funèbres. Les lamentations sont vives et les larmes coulent à flot : à la mort de Georges d'Amastris, tous les habitants de la cité pleurèrent beaucoup, regrettant leur défunt pasteur[233]. L'annonce de la mort à venir de Georges de Lesbos entraîne des gémissements et des ruisseaux de larmes dans toute l'île[234]. On ignore si ces cérémonies accueillaient des pleureuses professionnelles comme on pouvait en voir dans l'Antiquité ; ces larmes seraient spontanées et sincères si l'on en croit le propos des hagiographes.

Les Vies *de saints évêques : pourquoi écrire une* Vie *épiscopale ?*

Précisément, si la carrière des évêques les mène parfois sur la voie de la sainteté, celle-ci se construit d'abord par le discours de l'hagiographe et les vertus que celui-ci leur attribue. Comme tout discours littéraire, l'hagio-

228. GOUILLARD, *Synodikon*, p. 268.
229. *Ibid.*, p. 266.
230. *Vie* d'Eustrate des Agaures, c. 38, p. 392 ; *Syn. Eccl. CP*, col. 381-383.
231. THOMAS, *Ethnothanatologie*, p. 63.
232. ID., *Traces de mort*, p. 271.
233. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 40, p. 63-64.
234. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 37, p. 258.

graphie procède d'une construction dans le but de reconnaître l'éminence d'un personnage en lui accordant une place sociale élevée. Ce processus de constitution et de reconnaissance de la sainteté épiscopale passe d'abord par le travail de l'hagiographe.

Commanditaires, auteurs, publics

Cerner la personnalité de l'hagiographe est chose complexe car, si l'image du saint qu'il véhicule est parfois éloignée de toute réalité historique, l'image que l'auteur donne de lui-même est tout aussi différente de sa propre réalité[235]. C'est le plus souvent dans les prologues et/ou les épilogues des *Vies* qu'ils se donnent à connaître à leur public, car ce sont là des passages du texte où la contrainte hagiographique du *topos* est la moins pesante[236]. On distinguera deux catégories d'auteurs : les évêques et les autres, clercs et moines. Parmi les auteurs connus des *Vies* épiscopales, aucun laïc n'apparaît : l'intérêt d'une *Vie* épiscopale apparaît donc limité à la seule Église locale ou à des monastères où le saint passa une partie de sa vie ; il semble aussi que, parmi les auteurs anonymes de *Vies*, aucun n'ait été laïc.

Plusieurs évêques composèrent les *Vies* de leurs collègues, prédécesseurs ou maîtres spirituels : la *Vie* d'Arsénios de Corcyre fut rédigée en partie par deux métropolites de Corfou et par un prêtre ; au IXe siècle, Ignace le Diacre rédigea la *Vie* de Georges d'Amastris et, à la fin du siècle ou au début du siècle suivant, Pierre d'Argos composa l'éloge d'Athanase de Méthonè.

En revanche, l'identification des auteurs n'est pas toujours aisée, comme le montre la *Vie* de Pierre d'Argos. C'est I. Cozza-Luzi qui découvre en 1883 le texte dans un manuscrit de la Bibliothèque vaticane[237]. S'appuyant sur les évocations dans la *Vie* des liens qui pourraient unir Pierre et son successeur immédiat Constantin, C. Papaoikonomos pense que ce dernier est l'auteur de la *Vie*. A. Vasiliev reprend cette hypothèse, précisant que Constantin aurait écrit peu après 927[238], idée confirmée par G. Da Costa-Louillet[239]. Peu

---

235. RYDÉN, *Literary aspects*, p. 72 et suiv. ; ID., *Hagiographer's self-presentation*, p. 552.

236. ID., « Communicating holiness », dans *East and West : Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, éd. E. CHRYSOS, I. WOOD, Leyde, 1999 (TRW 5), p. 71-90, ici p. 74 et 88 ; AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 8.

237. Le texte est ensuite édité à deux reprises : I. COZZA-LUZI, *Nova Patrum Bibliotheca ab. Ang. Card. Maio collectae tomus IX*, 3, Rome, 1888, p. 1-17 ; C. PAPAOIKONOMOS, *Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἄργους ἅγιος Πέτρος ἐπίσκοπος Ἄργους ὁ θαυματουργός*, Athènes, 1908.

238. A. VASILIEV, « The 'Life' of St. Peter of Argos and its historical significance », *Traditio* 5, 1947, p. 163-190, ici p. 174.

239. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Grèce*, p. 316-317.

auparavant, F. Halkin avait remis en cause la paternité de Constantin, sans pourtant avancer d'autre nom[240].

C'est à la lecture de la correspondance de Théodore que J. Darrouzès attribue de façon certaine l'hagiographie au métropolite de Nicée[241]. On connaît quelques-unes des étapes de la vie et de la carrière de Théodore[242]. Originaire d'Argos et issu d'une famille au service de l'Église, Théodore fut élevé à la prêtrise par Pierre avant de commencer une carrière dans l'administration patriarcale puisqu'il devint *chartophylax*. Il fut promu à la métropole de Nicée, sans doute à la fin du patriarcat de Théophylacte. Il connut alors des difficultés, s'opposant notamment au patriarche lors d'une affaire de libelles injurieux à l'encontre de ce dernier. L'affaire fut portée devant le synode permanent, qui le contraignit à l'exil, après quoi il fut à nouveau mêlé à une cabale contre le patriarche Polyeucte. Théodore ne s'opposa pas seulement à ses supérieurs ; il semble aussi avoir eu des démêlés avec la population d'Argos. Cela pourrait peut-être fournir une raison à l'écriture de la *Vie* de Pierre : se déclarant le fidèle disciple du saint dont il est le concitoyen et à qui il déclare devoir beaucoup, Théodore aurait peut-être écrit pour racheter son attitude à l'égard de sa cité d'origine.

Parmi les autres auteurs connus figurent essentiellement des clercs, qu'il s'agisse de Grégoire de Thessalonique pour la *Vie* de Théodora de Thessalonique rapportant la vie d'Antoine de Dyrrachion, ou du clerc Théophylacte pour la *Vie* de son homonyme de Nicomédie.

L'objectif des auteurs est de mettre en valeur les caractères qui font du héros littéraire un saint en les accentuant, pour faire ressortir l'essence même du saint[243]. Au-delà de cette fonction littéraire, l'écriture d'une *Vie* répond à des critères variés : les raisons peuvent être religieuses, économiques ou politiques, en particulier pendant l'iconoclasme. À but d'édification ou texte polémique, une *Vie* n'est jamais écrite sans poursuivre un objectif clair, même s'il ne l'est pas toujours pour l'historien. Dès lors, l'identification du public pose le problème de celle du commanditaire de la *Vie* puisque nombreux sont les hagiographes à s'abstenir de parler d'eux tout en prétendant écrire à la demande de quelqu'un. L'analyse des *Vies* permet parfois de supposer, sinon l'identité du commanditaire, du moins sa fonction. Cela ne vaudrait que lorsqu'une *Vie* a été commanditée : bien des

240. Dans le compte-rendu de l'article d'A. Vasiliev : F. Halkin, « Bulletin des publications hagiographiques », *Anal. Boll.* 69, 1951, p. 167 : « Nous ne voyons pas sur quels arguments s'appuient Papaoikonomos et Vasiliev pour attribuer la composition de la *Vie* de S. Pierre à son disciple et successeur, l'évêque Constantin d'Argos. »

241. Darrouzès, *Épistoliers*, p. 52.

242. La biographie de Théodore reconstituée par J. Darrouzès (*ibid.*, p. 49-57) est la plus complète sur ce personnage.

243. Rydén, *Literary aspects*, p. 74.

auteurs précisent que seule la piété leur a ordonné la rédaction de leur œuvre, ce dont on pourrait peut-être parfois douter.

Le public des *Vies* de saints est d'abord une assemblée d'auditeurs plutôt que des lecteurs isolés[244] ; les *Vies* sont lues dans les églises ou les monastères à l'occasion de la fête anniversaire de la mort du saint. La *Vie* d'Athanase de Méthonè prend d'abord la forme d'un éloge funèbre mis ensuite par écrit. Les mentions dans les *Vies* des auditeurs ou l'assimilation par l'hagiographe de son texte à un discours[245] viennent confirmer le contexte de lecture publique de ces textes[246]. On ignore en revanche quand et comment ces discours furent mis par écrit : la possession des reliques du saint, le développement de son culte ou encore la célébration des évêques par leurs successeurs ou par leurs frères dans un monastère expliquent la rédaction et donc la volonté de ne pas les oublier. Néanmoins, le faible nombre de manuscrits conservés pour ces *Vies* épiscopales montre que l'intérêt des contemporains – ou des successeurs des saints évêques – est souvent limité à un culte local.

Les grandes différences dans le style et le vocabulaire des *Vies* indiquent une pluralité des publics : le niveau culturel attendu des auditeurs ne peut être le même pour la *Vie* d'Euthyme de Sardes et celle de Georges de Mytilène. Les catégories du public, selon les niveaux de savoir, varient donc du fidèle illettré au théologien expérimenté. Le contexte sociologique de rédaction de la *Vie* comme l'identification de son éventuel commanditaire permettent de cerner, même modestement, ces publics.

La *Vie* de Théodora de Thessalonique, rapportant celle d'Antoine de Dyrrachion, fut sans doute rédigée à la demande de Théopistè, fille de Théodora, à l'occasion de la célébration anniversaire de la mort de la sainte et du transfert de ses reliques, « afin d'affirmer le culte de sa mère défunte et d'en préserver plus sûrement le monopole face à un clergé relativement revendicateur »[247]. La présence dans la *Vie* d'une longue digression consacrée

---

244. AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 5 ; cela vaut pour toutes les *Vies* de saint(e)s (DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 60). Sur le public des *Vies*, voir EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer* et, pour le haut Moyen Âge occidental, M. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne », *Studia Patristica* 16, 2, 1985, p. 54-62.

245. Voir par exemple la *Vie* de Georges d'Amastris, c. 2, p. 3 (Ignace le Diacre déclare abréger le prologue afin que ses auditeurs puissent entendre plus rapidement le récit de la vie du saint), la *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte, c. 19, p. 82 (l'hagiographe s'adresse à son public d'auditeurs et lui demande de prier avec lui en mémoire du saint), ou encore la *Vie* arménienne d'Étienne de Sougdaïa, p. 106 (l'auteur interrompt son discours et le catalogue des miracles du saint pour ne pas lasser ses auditeurs).

246. CAVALLO, *Lire*, p. 63-64 et 91.

247. *Holy Women*, p. 161 ; TALBOT, « Family cults in Byzantium : the case of St Theodora of Thessalonike », dans *ΛΕΙΜΩΝ*, p. 49-69 ; EAD., *Essere donna*, p. 64 ; DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 59.

à un parent masculin de la sainte suppose néanmoins que le texte ne fut pas seulement destiné au couvent féminin de Théodora, mais qu'une partie du public était composée d'hommes[248] ; mais le cas de cette *Vie* est particulier, puisqu'il s'agit d'abord d'une *Vie* de femme et non d'évêque[249].

Certains auteurs citent explicitement le nom des commanditaires. C'est le cas dans la *Vie* d'Euthyme de Sardes : Syméon commande l'œuvre à Méthode, qui a partagé l'exil et l'emprisonnement du saint[250]. Les tentatives d'identification de ce personnage ont donné lieu à diverses hypothèses[251] ; il pourrait s'agir de Syméon, frère de David et Georges de Lesbos, ou encore d'un parent de Grégoire le Décapolite. C. Mango a considéré que le commanditaire était Syméon le Décapolite, dans la mesure où la région d'origine d'Euthyme, la Lycaonie, était proche de l'Isaurie, région d'origine de Syméon[252]. D'après S. Efthymiadis, il s'agit plutôt du supérieur d'un monastère[253]. On ignore ce qui le poussa à demander à Méthode la rédaction de cette *Vie*. Aucune des hypothèses ne semble plus pertinente qu'une autre. Quel que soit le commanditaire, la *Vie*, manifeste anti-iconoclaste, sert d'abord la propagande iconodoule, tant par la carrière et les vertus du saint que par la longue dissertation sur les images ajoutée par Méthode.

La *Vie* de Georges d'Amastris par Ignace le Diacre a été commandée par Jean, dont Ignace ne dit rien[254]. Il pourrait s'agir de l'un des évêques d'Amastris. Le seul Jean évêque connu a gouverné le diocèse sous Léon III ; G. Da Costa-Louillet a placé ce Jean sous le règne de Léon V pour régler le problème de concordance chronologique entre le commanditaire de la *Vie* de Georges et la vie historique de ce dernier[255]. Dès lors, si l'on conserve la datation d'écriture de la *Vie* entre 830 et 838, Jean, peut-être évêque iconoclaste d'Amastris, aurait exercé sa fonction à une date proche, et donc

248. *Ibid.*, p. 62 : « Le public des *Vies* [de saintes] est autant masculin que féminin. Moines et moniales entendent raconter ou lisent les exploits des héros de l'autre sexe et imitent leurs exploits [...]. Les sanctuaires féminins et masculins sont fréquentés par des représentants des deux sexes, même si certains ascètes se montrent plus rigoureux que d'autres en ce domaine. En tout cas, lorsque les auteurs citent leur audience, elle est souvent mixte, même s'il est rare qu'ils nomment exclusivement des femmes, dont la présence est sans doute trop évidente pour être fréquemment mentionnée. »

249. Voir les nombreuses analyses sur la *Vie* et le genre des *Vies* de saintes dans *ibid.*

250. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 1, p. 21 (mention de Syméon), c. 9, p. 33 et c. 47, p. 87.

251. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 15 et n. 81 ; EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*, p. 65-66.

252. C. MANGO, « On re-reading the Life of St. Gregory the Decapolite », dans *ΔΩΡΗΜΑ, Mélanges I. Karayannopoulos, Βυζαντινά* 13/1, Thessalonique, 1985, p. 633-646, ici p. 645-646, n. 34-35.

253. EFTHYMIADIS, *Theodore the Studite*, p. 154-155.

254. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 48, p. 73 ; sur Jean, PMBZ 2979 (abs. PBE).

255. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de CP*, p. 479. Dans les listes épiscopales, Jean est placé avant Georges : LE QUIEN, *OC* I, col. 563 ; FEDALTO, *HEO*, p. 87.

antérieure à 843 : soit il est déjà en poste sous le règne de Léon V, soit il obtient sa charge dans les années 820. Ainsi faut-il placer, dans la liste épiscopale de la cité, Jean au IXe et non au VIIIe siècle[256].

La *Vie* de Théoclète de Lacédémone fut rédigée à la demande de Théodore ou Théodoret, évêque de Lacédémone et successeur du saint[257]. On conserve plusieurs sceaux de Théodoret : V. Laurent les date du milieu du Xe siècle et les éditeurs des sceaux de Dumbarton Oaks du début du XIe siècle[258]. Dans les deux cas, cela correspond bien au fait que la *Vie* fut rédigée longtemps après la mort du saint. Le commanditaire pourrait également être l'évêque Théodore du XIe siècle dont le nom est conservé dans le *synodikon* de la cité[259]. Le fait qu'un évêque commande l'écriture de la *Vie* de l'un de ses prédécesseurs n'est guère étonnant : l'hagiographe précise que le culte de Théoclète n'était pas correctement célébré par ses successeurs, et Théodore(t) entend donc réhabiliter la mémoire de l'évêque défunt.

Certaines *Vies* peuvent avoir été commandées par des évêques ou des Églises épiscopales. La *Vie* d'Arsénios de Corcyre, œuvre tardive de plusieurs auteurs eux-mêmes clercs de la cité, est probablement le fruit d'une demande de l'Église. La *Vie* de Théophylacte de Nicomédie par le clerc Théophylacte répond, au milieu du IXe siècle, à des exigences semblables : probablement datée de l'épiscopat du second successeur du saint, la *Vie* aurait été commandée par Grégoire pour célébrer à la fois le confesseur de l'iconoclasme que fut Théophylacte et le généreux pasteur de la cité qui y fit construire un hôpital. Le caractère local de la *Vie* est manifeste car ce sont les œuvres charitables de l'évêque qui ont d'abord retenu l'attention de l'hagiographe[260]. L'hypothèse d'A. Vogt selon laquelle l'hagiographe est un clerc de la cité au service de ces établissements charitables est donc possible. Les auditeurs de cet éloge, peut-être prononcé lors du transfert des reliques du saint, constituent d'abord un public local qui a bien connu son pasteur.

On formulera une hypothèse similaire pour la *Vie* de Jean de Gotthie. Rédigée vraisemblablement entre 815 et 842 par quelqu'un qui écrirait sur la

---

256. La bibliographie sur la *Vie* de Georges d'Amastris s'est peu intéressée à l'identification de ce personnage. L'idée selon laquelle il s'agit d'un successeur de Georges permettrait d'expliquer la nécessité d'écrire cette *Vie*. Le problème est alors de savoir pourquoi Ignace en est l'auteur : Jean aurait-il eu vent de ses talents d'hagiographe ? Il n'y a pas de mention, dans la correspondance de ce dernier, d'un évêque Jean d'Amastris ; on ignore donc tout des liens entre les deux hommes.

257. SGOURITSAS, *Θεόκλητος*, p. 571.

258. L 638 (Théodoret se dit moine et évêque) et L 639 (plusieurs pièces) = *DOSeals* 2, 29.2.

259. LAURENT, *Lacédémone*, p. 220 = *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 112[3] (*Sedes metropolitana Lacedaemonensis*).

260. VOGT, *Théophylacte*, p. 69.

rive méridionale de la mer Noire[261], la *Vie* fut peut-être commandée par un évêque d'Amastris, où le saint passa la fin de sa vie ; c'est d'ailleurs le saint évêque Georges qui procéda aux funérailles du saint et au rapatriement de son corps en Crimée. Écrivant depuis Amastris, l'auteur, vraisemblablement un clerc ou un moine, a eu bien des occasions de rencontrer le saint ou peut-être des témoins de sa vie. Le commanditaire ne pourrait être Georges, puisque celui-ci meurt en 806 alors que la *Vie* fut rédigée après 815[262], mais peut-être l'un de ses successeurs[263] : Jean bénéficiait d'une certaine aura dans la cité d'Amastris où il avait vécu, peut-être parmi une population d'origine criméenne ayant fui les différentes invasions de la région ; ce serait donc à cette minorité criméenne que serait adressée la *Vie*.

Dans la seconde moitié du IXe siècle, la *Vie* des trois frères de Lesbos fut peut-être rédigée pour être lue au monastère de la Théotokos où les saints menèrent leur ascèse, ou plus largement aux fidèles de Lesbos, tant la *Vie* célèbre l'île et la cité de Mytilène. Un problème se pose pourtant. Dans le prologue de la *Vie*, l'auteur[264] précise que Lesbos est une île des Cyclades en mer Égée et qu'il s'y trouve une ville nommée Mytilène[265] : cela impliquerait que le public ignore tout de cette île et que le texte ait été rédigé ailleurs qu'à Lesbos, ce qui n'empêche pas que l'auteur en soit lui-même originaire[266].

Deux raisons pourraient expliquer cette mention. Le texte des Actes a donné lieu à de nombreux remaniements, et cette mention fut peut-être ajoutée *a posteriori* par un auteur s'adressant à un public étranger à Lesbos. Cependant, nous croyons aussi possible que l'auteur, s'adressant à un public insulaire, cherche à situer son récit et la vie de ses héros dans la réalité la plus plausible ; cela participe ainsi de la « conscience historique » qui caractérise les *Vies* mésobyzantines[267]. Il y aurait donc eu deux phases principales dans la rédaction : une phase locale, comme le montrent les nombreux détails sur l'île donnés par l'auteur afin de rendre crédible son

---

261. AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 69 et n. 3.

262. *Ibid.*, p. 69.

263. Le commanditaire pourrait être le même Jean d'Amastris qui aurait commandité la *Vie* de Georges à Ignace le Diacre.

264. Il s'agit plus vraisemblablement de plusieurs auteurs, mais nous n'en savons rien. La *Vie* serait alors le résultat d'un travail collectif mal coordonné ayant abouti à des anachronismes gênants, ou d'une rédaction sur plusieurs générations sans que les auteurs successifs ne prennent en considération le travail de leur(s) prédécesseur(s).

265. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 2, p. 212.

266. P. KARLIN-HAYTER, « Notes on the *Acta Davidis, Symeonis et Georgii* (*BHG* 494) », dans *Philomathestatos. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, éd. B. JANSSENS, B. ROOSEN, P. VAN DEUN, Louvain, 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 137), p. 325-350, ici p. 329.

267. LACKNER, *Gestalt des Heiligen*, p. 524.

récit pour un public capable de s'identifier aux héros et de visiter les lieux qu'ils ont fréquentés ; une phase extérieure, sûrement constantinopolitaine et peut-être monastique, comme pourrait le laisser supposer le prologue. On ignore cependant dans quel contexte sociologique précis fut rédigé le texte.

Au Xe siècle, Nicéphore de Milet fonda plusieurs monastères après avoir abandonné l'épiscopat ; c'est sans doute dans l'un d'eux que fut rédigée sa *Vie,* par un moine qui semble avoir bien connu le saint et qui s'adresse à un public déjà conquis. Cela expliquerait la faible part attribuée par l'hagiographe à la fonction épiscopale du saint alors que ses exploits ascétiques et monastiques sont largement mis en avant.

Commanditaires, auteurs et publics de certaines *Vies* nous restent inconnus ; nous ne pouvons alors qu'émettre l'hypothèse d'un auteur ecclésiastique ou monastique. Du commanditaire et de l'auteur de la *Vie* grecque d'Étienne de Sougdaïa, nous ne savons rien. L'auteur devait être un clerc de la région voulant justifier le culte de l'évêque de Sougdaïa par la confession de sa foi, culte sans doute vif pendant plusieurs siècles au point de justifier l'écriture de *Vies* postérieures ; son culte dut pourtant rester local, car le personnage n'est cité dans aucune autre source grecque.

La même hypothèse est à avancer pour la *Vie* de Dèmètrianos de Chytri : moine ou clerc de la cité, l'auteur est en tout cas quelqu'un qui connaît bien l'histoire de l'évêché et la vie du saint ; il a probablement écrit peu après la mort de Dèmètrianos (vers 911-913) et a sûrement connu le saint ; la datation du texte par S. Efthymiadis, vers 930-940, nous paraît ainsi trop tardive[268]. L'importance accordée dans la *Vie* à la mission de l'évêque à Bagdad pour délivrer ses compatriotes implique que le texte s'adresse d'abord aux habitants de la cité : l'hagiographe n'a pu inventer un tel épisode face à un public connaissant l'histoire et les péripéties de ses compatriotes.

La transmission de la mémoire

Le culte officiel des évêques reste mal connu ; c'est moins le cas du souvenir littéraire qui les célèbre. La rédaction des *Vies* constitue en effet une étape supplémentaire dans la reconnaissance de la sainteté du personnage et dans l'entretien de sa mémoire ; le culte ou la commémoration du saint, de son vivant ou après sa mort, trouvent dans la rédaction d'une *Vie* un complément pour installer définitivement l'évêque sur le trône de la sainteté. Le culte qui lui est rendu et la mémoire épiscopale qui se développe prennent alors une tout autre force. Après l'iconoclasme, les *Vies* de saints ont un rôle

268. EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*, p. 80.

majeur à jouer dans la propagation de l'orthodoxie et le rejet de toute déviance doctrinale : les *Vies* s'historicisent[269] et se politisent[270].

Surtout, elles constituent un élément majeur dans la pérennisation du culte d'un saint ; la réalisation de corpus hagiographiques (le Synaxaire de Constantinople et le corpus de Syméon Métaphraste au Xe siècle) témoigne de l'officialisation de ces cultes dans la capitale, mais surtout de la célébration de ces saints par la population, à qui l'on rappelle chaque jour le nom des héros de l'orthodoxie. L'empereur a également un rôle à jouer dans les processus mémoriels des saints, à l'image de la réalisation pour Basile II du ménologe impérial au XIe siècle, ou dans l'importance accordée par le pouvoir aux reliques et à leur culte[271].

L'hagiographie, discours adressé aux fidèles, est fondamentale pour l'acquisition et la transmission d'une mémoire par des techniques de répétition : la sainteté offre aux fidèles un modèle sur une voie que seule la pratique d'une imitation sans cesse répétée peut aider à parcourir. La sainteté épiscopale, dans la mise en avant de l'importance des vertus sociales et collectives de l'évêque, offre ainsi une particularité sociale et un modèle à suivre pour garantir le salut de soi comme celui des fidèles. Rarement bâties autour des miracles du saint, les *Vies* épiscopales s'inscrivent d'abord dans l'ancrage local du héros.

Conclusion – Mort biologique, mort sociale

La mort des évêques, définie par antonymie comme fin et cessation de leur vie, est d'abord un phénomène biologique inhérent à la condition humaine laissant un résidu, le cadavre, auquel une attention particulière est toujours accordée par une société. Qu'il soit enterré et célébré par ses partisans, ou au contraire dégradé et jeté par ses adversaires, le corps d'un évêque ne laisse jamais indifférent. La mort, « donnée socioculturelle par les croyances ou représentations qu'elle suscite et par les attitudes et rites qu'elle provoque »[272], permet à l'historien d'approcher les contours de l'identité d'un groupe ou d'une communauté qui inhume et célèbre ses morts. Le cas des évêques est très parlant : autour des funérailles épiscopales s'expriment les liens entre la communauté et son pasteur.

---

269. LACKNER, *Gestalt des Heiligen*, p. 524 ; RYDÉN, *Heroes and saints*, p. 550-551.

270. AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme*, p. 303-304.

271. B. FLUSIN, « L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints », dans *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, éd. P. GURAN, Bucarest, 2001, p. 29-54 ; S. MERGIALI-SABAS, « Byzantine emperors and holy relics. Use and misuse of sanctity and authority », *JÖB* 51, 2001, p. 41-60, notamment p. 45-46.

272. THOMAS, *Rituels funéraires*, p. 137.

Cette identité se maintient et s'enracine comme se met en place le culte de l'évêque (saint ou non) après sa mort. Voie essentielle de la relation entre les vivants et les morts, la mémoire est à la fois souvenir et commémoration, et est dès lors un enjeu social de taille : la condamnation de la mémoire de nombreux évêques iconoclastes ou la disparition de la commémoration d'un évêque par ses successeurs le prouvent bien.

C'est précisément cette question de la mémoire qui entraîne un second phénomène, celui de la mort sociale de l'individu, qui n'est pas nécessairement contemporaine de la mort biologique. La sainteté, le culte ou la mémoire perpétuent la vie après la mort : il n'y a donc de mort sociale pour les saints que lorsque leur culte disparaît ou que leur mémoire est condamnée. Pour les évêques non saints en revanche, on ignore dans quelle mesure l'existence ou non de leur mémoire leur garantit une existence après la mort. Les *synodika* sont trop rares et souvent fragmentaires pour que l'on puisse se faire une idée globale du souvenir des évêques dans l'Empire, mais il est probable que la plupart des Églises locales durent rendre hommage à leurs anciens titulaires en perpétuant leur souvenir.

Cette étude couplée de la mort et de la sainteté permet d'appréhender deux points fondamentaux. Les critères de la sainteté épiscopale ne semblent guère différents de critères plus classiques : les destinées des saints sont souvent les mêmes (de la prédestination des saints évêques à leur mort) et les processus littéraires et rhétoriques des hagiographes sont proches de ceux utilisés par les auteurs de *Vies* monastiques, en particulier parce que le modèle monastique de la sainteté se répand plus largement pendant et après l'iconoclasme.

La spécificité de la sainteté épiscopale apparaît en revanche dans le lien entre l'évêque et sa communauté. Les miracles collectifs de protection des cités comme l'unité des fidèles lors des funérailles rappellent ce lien très fort entre le pasteur et son troupeau. Plus que jamais, « la mort, du moins l'usage social qui en est fait, devient l'un des grands révélateurs des sociétés et des civilisations, donc le moyen de leur questionnement et de leur critique »[273].

La société byzantine est une société centrée sur ses campagnes et ses cités, au point que des évêques, dans leur correspondance par exemple, affichent un certain provincialisme : l'attachement à son évêque est donc fondamental. La multiplicité des cités épiscopales et des régions connues par les sources pourrait entraîner un caractère également multiple des attitudes des individus à l'égard de leur évêque. Il n'en est rien : société chrétienne qui reconnaît à ses évêques et à ses saints une place éminente et une autorité morale presque incontestable, la société byzantine est unie dans

273. Id., *Mort et pouvoir*, Paris, 1978, p. 12.

le culte rendu à ses grands hommes[274]. Les saints évêques sont pourtant rares, même si leur mémoire était assurée. Quant aux évêques non saints, on ignore tout de leur commémoration. À la mort biologique des saints évêques s'ajoutait rarement la mort sociale ; il n'en fut sans doute pas de même pour leurs collègues restés anonymes.

274. M. GODELIER, *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, 1982 (spéc. la deuxième partie).

Conclusion

L'étude d'un groupe social fondé sur des fonctions communes et des valeurs identitaires et culturelles semblables ne peut se faire sans une approche qui soit à la fois historique et géographique, collective et individuelle, politique et sociale ; l'épiscopat, par sa place et son rôle dans la société byzantine, en est à nos yeux un bon exemple.

Les fonctions épiscopales sont définies par des prescriptions néotestamentaires, canoniques et juridiques, auxquelles l'historien doit confronter les réalités sociales fournies notamment par les *Vies* de saints, les correspondances ou la sigillographie. L'analyse des *Vies* de saints a permis de reconstituer quelques moments de la carrière épiscopale et de dégager quelques tendances générales de l'histoire de l'épiscopat. Dans l'invocation finale à Georges d'Amastris[1], Ignace, métropolite au service de la mémoire épiscopale par l'hagiographie de son héros, en appelait au rôle protecteur de Georges au bénéfice de sa cité ; mais est-ce l'évêque ou le saint qui est ainsi interpellé ? L'hagiographe met-il en avant le sacerdoce ou la sainteté de son héros ? L'évêque comme le saint sont dans la société byzantine des parangons de vertus s'offrant en exemple à leurs ouailles et leurs disciples. Aussi l'hagiographie ne peut-elle suffire à décrire des *realia*, nécessairement biaisées par la rhétorique et le discours des hagiographes.

Il s'agissait là d'une des principales difficultés de cette étude : tenter d'approcher les réalités quotidiennes d'un groupe social et de communautés provinciales que les sources empêchent de révéler totalement. Il fallut en effet lutter contre la rareté, la partialité et l'unilatéralité des sources mésobyzantines, en particulier pour l'époque iconoclaste. Pourtant, comme on a pu le voir en bien des occasions, cette difficulté a pu être contournée, bien que jamais totalement évacuée ; cela a permis sans doute de pallier l'absence d'études globales sur l'épiscopat mésobyzantin, conçu comme entité propre et reconnu dans sa diversité géographique et sociale.

---

1. Voir *infra*, p. 11 et n. 1.

Territoire, communauté, identité

Les notices épiscopales, ardues et peu réjouissantes de prime abord, ont permis d'étudier les évolutions des territoires épiscopaux. Ces sources ont fourni bien plus d'informations que l'on aurait pu l'imaginer. Servant d'abord à connaître la hiérarchie des sièges de l'Église et leur répartition géographique, elles doivent être confrontées aux autres sources pour qu'on puisse contrôler leur valeur et leur actualité. Au-delà de la simple étude des évolutions de la hiérarchie, nous avons essayé de les analyser pour comprendre le maillage du territoire par les sièges épiscopaux. Deux points se dégagent. On constate tout d'abord un maillage relativement serré du territoire dans les trois grandes régions qui constituent, autour de la capitale, le cœur politique et économique de l'Empire – l'Asie Mineure occidentale, la Thrace et la péninsule balkanique dans les frontières de la Grèce actuelle. Au-delà de ces régions, le maillage se fait plus lâche, en particulier dans les régions les plus éloignées de Constantinople, comme l'Anatolie orientale, ou dans les régions de frontières, où l'Église préfère aux évêchés des archevêchés, plus autonomes dans leur fonctionnement.

Par ailleurs, malgré les difficultés rencontrées pour dater même imparfaitement ces sources, on peut constater quelques évolutions de ce maillage : l'Église n'a de cesse, de concert avec l'État, de s'adapter aux changements socio-politiques, militaires et économiques de l'Empire, et de calquer ses structures sur les circonscriptions civiles et militaires de l'État. Si les noms des provinces ecclésiastiques sont souvent anciens – signe du conservatisme apparent de l'Église –, il y a une adéquation certaine avec la création progressive des thèmes à partir des VIIe-VIIIe siècles. Deux cas sont exemplaires de ce phénomène aux VIIIe et IXe siècles : Amorion en Phrygie est élevé au rang de métropole quand la ville est capitale du thème des Anatoliques ; au nord de l'Asie Mineure, la transformation du duché de Chaldie en thème est contemporaine de la réorganisation ecclésiastique de la région, avec la disparition de la province de Lazique autour de Phasis et son remplacement par l'éparchie de Chaldie avec Trébizonde comme métropole.

Ainsi se dessinent les territoires des communautés provinciales. L'évêché constitue en effet un cadre référent, un territoire du quotidien pour la population et les institutions locales, qui voient en l'évêque un chef, un guide et un relais de l'autorité centrale. La symbiose entre l'évêque et son territoire ne tient pas seulement aux prescriptions canoniques selon lesquelles l'évêque ne doit être attaché qu'à une seule cité. Tout en s'appropriant les marqueurs identitaires de son diocèse – en particulier le(s) saint(e/s) célébré(e/s) localement –, l'évêque laisse sa marque et son empreinte dans le territoire de sa cité et ses alentours. Cela passe tant par la construction de bâtiments, sacrés ou profanes, que par l'entretien par le

clergé et la population de la mémoire de son évêque défunt, ou encore par les miracles qui protègent les individus et la collectivité dans son ensemble.

Ce lien existe souvent avant même l'accès à l'épiscopat. Si les origines géographiques et sociales des évêques sont diverses, il semble qu'à l'époque mésobyzantine, beaucoup étaient issus de familles de notables locaux plutôt que de grandes familles de l'aristocratie de la capitale. Il ne s'agit là que d'une impression, parfois contredite par les sources : l'imprécision de celles-ci comme l'absence de noms de famille sur les sceaux épiscopaux avant l'époque des Comnènes empêchent de connaître les réseaux familiaux dans lesquels les évêques pouvaient s'insérer. C'est essentiellement l'hagiographie qui a permis de dresser un tel constat ; mais dans quelle mesure l'enracinement local du futur évêque est-il une réalité ou simplement, *a posteriori* et du point de vue de l'hagiographe, le signe de l'attachement d'un évêque à la communauté qu'il dirige ?

Notable en sa région, le futur évêque suit une éducation plus ou moins poussée mais en tout cas nécessaire pour exercer sa fonction à venir ; plusieurs exemples ont permis d'émettre l'hypothèse d'une amélioration globale du niveau d'étude et de formation de l'épiscopat par rapport aux siècles antérieurs. Dès lors, on ne peut imaginer que tous les futurs évêques furent formés à Constantinople ou dans les grandes villes provinciales : il existait des structures locales d'encadrement et de formation pour le personnel épiscopal. Ces structures sont multiples : si un bagage scolaire et culturel minimal était exigé pour entrer dans la carrière, le futur évêque suivait également une formation ecclésiastique, monastique et/ou laïque avant d'être consacré – une « pré-carrière », que le nouvel évêque se devait d'abandonner pour servir les seuls intérêts de l'Église.

Celle-ci garantissait d'ailleurs les qualités intellectuelles de ses membres en supervisant leur recrutement : l'évêque est théoriquement choisi et désigné par le clergé et le peuple, mais le choix des évêques fut l'un des enjeux majeurs entre l'Église et le pouvoir impérial. Les patriarches tentèrent de contrôler les processus électoraux, ce qui finit par arriver au XIe siècle avec la mainmise presque complète du synode permanent de Constantinople sur le gouvernement de l'Église et le processus de nomination des évêques. Les laïcs, et en premier lieu l'empereur, souhaitèrent jouer un rôle dans ces élections : dans les années 960, Nicéphore Phocas voulut mettre la main sur la désignation des évêques, tentative révélatrice à la fois des rapports complexes entre l'institution ecclésiastique et l'institution impériale, mais aussi de la fonction même des évêques, au service de l'Église comme de l'État. La démarche impériale fut un échec, sans doute moins du fait de la protestation du patriarche Polyeucte et d'une mince partie de l'épiscopat que de la mort prématurée de Nicéphore en 969. L'empereur reste cependant le dernier recours en cas de conflit, et donc l'autorité suprême pour le choix des évêques, assimilés par le pouvoir à des fonctionnaires au service de

l'Empire, relais de l'autorité dans les provinces – ce qui renforce le lien entre l'évêque et son peuple.

Ce lien, perceptible dans les sources, se marque dans des rituels collectifs où tous les acteurs de la cité interagissent : la consécration du nouvel évêque, la dédicace d'une église, les processions funéraires à la mort de l'évêque, la commémoration d'un (saint) évêque et la possession de tout ou partie de son corps saint comme l'écriture d'une hagiographie épiscopale à tonalité urbaine sont autant de signes de cet attachement réciproque. Ainsi se crée et se forge une identité commune : l'évêque s'approprie les marqueurs identitaires du territoire et la communauté s'identifie et se soumet à l'autorité spirituelle et morale de son évêque, preuves d'une symbiose entre un territoire, une communauté et un individu.

Fonction, carrière, position sociale

Cette symbiose se marque dans les nombreuses fonctions que l'évêque remplit dans son diocèse. La charge épiscopale est en effet multiforme : l'évêque contrôle le sacré par la liturgie, les fondations d'églises et les sacrements distribués aux clercs comme aux laïcs, enseigne et diffuse la foi et l'orthodoxie du moment, participe à l'évangélisation des populations païennes dans et hors de l'Empire et juge les conflits au sein de son diocèse.

Ses fonctions n'ont donc pas évolué depuis les premiers siècles du christianisme ; en revanche, la gouvernance du diocèse s'est modifiée. Si l'évêque administre toujours son Église selon le principe chrétien antique de collégialité et s'il garde la main sur les dépenses ou le choix du clergé qui l'entoure, une partie des décisions lui échappe car elles émanent du patriarcat et du synode de la capitale et non plus des conciles, où les décisions sont prises collectivement. Ainsi, aux Xe-XIe siècles, la politique concernant le mariage et le contrôle chrétien de ce sacrement se mettent en place dans l'entourage du patriarche et au synode permanent, où ne siège qu'une partie de l'épiscopat.

Cette évolution est liée à celle que connaissent les carrières épiscopales. Au-delà de la gestion *stricto sensu* de l'évêché, beaucoup d'évêques ont d'autres activités, parfois rémunérées voire lucratives, parfois au service de l'Église et de l'État. Ambassadeurs, messagers, conseillers, serviteurs ou espions au service de l'empereur ou du patriarche, ils peuvent ainsi maintenir un niveau de vie et un rang social que la charge épiscopale ne permettait pas toujours de garantir, bien que les sources soient relativement floues sur leurs revenus. Si l'on a pu émettre l'hypothèse d'un relatif affaiblissement du niveau de vie de l'épiscopat aux Xe et XIe siècles, l'on doutera néanmoins de la pauvreté générale des évêques : leur présence parmi la liste des puissants dans les novelles de Romain Lécapène et de Basile II attestent le contraire ; l'évêque est bien un notable dans sa région.

La fixité globale des carrières épiscopales entraîne une ascension sociale limitée le plus souvent à la seule carrière ecclésiastique ; si quelques évêques ont mené une carrière hors de l'Église, cela eut souvent lieu après que les titulaires eurent rendu leur charge. En revanche, au sein de l'Église, les possibilités étaient plus nombreuses d'occuper d'autres fonctions ou de bénéficier de titres honorifiques auxquels étaient originellement attachées des fonctions ; c'est le cas par exemple du syncellat. Comme l'a montré la prosopographie des métropolites et évêques syncelles, le titre fut conféré à un nombre croissant d'évêques au XIe siècle, signe de sa dévaluation progressive comme de la présence massive des évêques à Constantinople.

La carrière épiscopale pouvait s'achever de plusieurs façons : si l'on constate peu de rétrogradations au sein de la hiérarchie ecclésiastique, les purges, démissions ou dépositions forcées furent nombreuses, même si la plupart des évêques finirent simplement leur carrière à leur mort. Pouvant être nommé par le pouvoir, l'évêque peut aussi être révoqué au gré des circonstances politiques et des conflits qui opposent le pouvoir impérial et l'Église ; ces révocations furent cependant bien rares au regard de l'effectif global de l'épiscopat mésobyzantin.

Autorité, distinction, sainteté

L'évêque occupe donc dans la société une position spécifique qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer. À la fois δεσπότης καὶ διδάσκαλος selon l'expression de Théodore Stoudite[2], protecteur et garant de sa cité et de son troupeau, il est également un relais du pouvoir à travers l'Empire. Il jouit d'une autorité et d'un prestige qui en font le membre d'un groupe social (auto)défini par un capital réel et symbolique, culturel et politique, qui tend à le distinguer du reste de la société. Ainsi a-t-on postulé son appartenance à l'élite dirigeante de l'Empire, mais on a également vu que cette élite se caractérisait par une forte hiérarchisation en partie liée à celle, interne, de l'épiscopat. La confrontation de ces deux hiérarchies, ecclésiastique et sociale, permet d'approcher la place de l'évêque dans la société.

Le double caractère de l'autorité épiscopale, individuel et collectif, se marque à une double échelle : à celle de l'évêché, l'évêque est le patron de sa cité, l'autorité principale, surtout quand les pouvoirs civils et militaires sont absents ; à l'échelle de l'Empire, l'évêque participe à la défense des intérêts de l'Église (et, indirectement, à celle de ses intérêts propres), ce qui entraîne d'importantes divisions. On constate donc à ce niveau une cohésion relative et très irrégulière du groupe épiscopal, au gré des circonstances et des controverses. Cela est perceptible dans le soutien aux politiques impériales, à l'empereur et au patriarche. Si le corps épiscopal apparaît *in fine* comme

2. Théodore Stoudite, *Lettres*, n° 10, p. 32[20-21].

une entité soumise aux deux têtes de l'Empire, il n'en est pas toujours allé ainsi : oppositions et contestations furent nombreuses ; la capacité de résistance à tout changement fondamental des intérêts de l'épiscopat fut donc réelle, même si ces oppositions échouèrent pour la plupart.

Le cas des rapports de l'évêque avec le monde monastique est éclairant pour comprendre la place des évêques dans la société byzantine. Les processus de distinction du moine par rapport à la société d'une part et aux clercs d'autre part sont mieux connus car plus facilement perceptibles dans des sources qui leur sont majoritairement consacrées. Gardiens d'une foi orthodoxe ébranlée par l'iconoclasme et finalement réaffirmée au milieu du IXe siècle, les moines jouissent d'une très forte autorité sur la société, qui ne peut pourtant se mesurer qu'à l'aune de celle des évêques : ceux-ci possèdent une autorité qui est tout autant morale que sociale et que leur confère la consécration. Cette cérémonie établit nettement cette distinction qui attribue à l'évêque une position éminente dans la société comme dans l'Église.

La consécration, qui a valeur de rite d'initiation réservé en tant que tel à un nombre restreint de privilégiés, confère à son détenteur une autorité et un pouvoir reposant sur l'appartenance et l'exercice du sacré, même partagé avec les moines. La puissance de l'évêque relève donc de sa capacité à détenir, conserver et transmettre le sacré ; son contrôle et son administration renvoient aux clivages internes de la société médiévale, opposant clercs et laïcs, ou clercs séculiers et moines.

Cette position éminente fait intégrer l'évêque dans une élite qui est autant terrestre que céleste quand la *vox populi*, le pouvoir ou simplement un disciple devenu hagiographe auront fait de leur évêque un saint. Au IXe siècle, Méthode, faisant le récit d'une apparition d'Euthyme de Sardes, évoque le banquet des élus, rappelant le triomphe des élus au Ciel et les noces de l'Agneau au jour du Jugement[3] :

> Un fidèle a vu le saint arriver dans un banquet où se trouvaient nombre d'évêques comme lui et le patriarche lui-même : tous firent la haie en le voyant. Il le vit ensuite s'asseoir à la place d'honneur au milieu de tous [...] C'est ce qu'il nous raconta, alors qu'il n'avait pas entendu dire et qu'il ignorait qu'Euthyme fût jamais mort en martyr[4].

L'évêque devenu saint rejoint la cour des élus auprès de Dieu. La sanctification de l'évêque pose divers problèmes à l'historien car les sources hagiographiques sont plus discrètes sur ce sujet qu'elles ne le sont pour les moines. Elle s'articule autour de la relique et/ou du sanctuaire, mais est aussi marquée par des processus plus complexes, qui traversent toute la société.

3. Ap 7, 9-17 et Ap 19, 9.
4. *Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 44, p. 82-83.

Le développement de la mémoire joue un rôle essentiel comme mécanisme de construction de la pensée d'une société. La participation au banquet des élus entend ainsi inscrire Euthyme dans la mémoire de la société pour l'éternité.

La sainteté épiscopale est ainsi une référence pour garantir le salut des fidèles. Le modèle est d'autant plus simple à imiter que l'œuvre miraculeuse est secondaire, auxiliaire d'une sainteté qui trouve son fondement dans l'ancrage local du héros et dans la capacité du fidèle à emprunter, en des lieux et des communautés qu'il connaît, les pas de son héros.

Vers la constantinopolitisation de l'épiscopat

Entre le VIIIe et le XIe siècle, on constate une évolution majeure, la constantinopolitisation croissante du corps épiscopal. Cela passe tant par un processus centralisé des nominations et élections épiscopales que par la présence grandissante des métropolites et évêques dans la capitale ; ils viennent peupler le synode permanent, dont le rôle s'accroît à mesure que ses membres rejoignent la capitale au détriment de leurs provinces.

À plus court terme, cette période est caractérisée par quatre grandes phases de l'histoire de l'épiscopat qui correspondent en réalité aux évolutions des relations entre le pouvoir impérial et le pouvoir patriarcal qui, selon nous, déterminent toute l'histoire du corps épiscopal.

L'iconoclasme comme le retour à l'iconodoulie furent des politiques impériales partiellement imposées à l'Église ; la soumission d'une partie importante de l'épiscopat aux décisions impériales est bien le signe du rôle que tenaient les évêques, considérés comme des fonctionnaires au service du pouvoir. Des métropolites protestèrent cependant, comme en décembre 814, avant le rétablissement de l'iconoclasme par Léon V lorsque plusieurs affirmèrent que seuls les membres de l'Église pouvaient penser et définir la doctrine religieuse, ou en 843, quand une (mince) partie de l'épiscopat encouragea Méthode à rétablir le culte des images. Dans les deux cas, l'essentiel des évêques passa cependant sans difficulté à la nouvelle orthodoxie de l'État : pour beaucoup, l'enjeu était moins dans le choix et la définition du dogme que dans le maintien de leur carrière et la poursuite de la gestion de leur diocèse.

La situation évolua du milieu du IXe siècle jusqu'aux premières décennies du Xe siècle : des patriarches puissants et influents – Méthode, Ignace, Phôtios et Nicolas Mystikos – tentèrent d'imposer, parfois avec succès mais toujours avec difficulté, l'indépendance de l'Église à l'égard du pouvoir impérial. Les évêques ne furent alors souvent que des pions au service des politiques patriarcales, mais cela ne fut pas toujours une réussite : si une partie de l'épiscopat soutint dans un premier temps Nicolas Mystikos contre

Léon VI dans la querelle de la tétragamie, ils furent peu nombreux à lui rester fidèles. Ces succès ne furent donc que de courte durée.

Cela s'accéléra sous le patriarcat quelque peu inconsistant de Théophylacte, placé à la tête de l'Église par son père, Romain Lécapène, malgré les protestations de quelques membres de l'épiscopat. L'Église perdit l'autonomie partielle qu'elle avait su acquérir depuis le milieu du IXe siècle.

Enfin, la reprise en main plus énergique de l'Église par le pouvoir patriarcal à la fin de notre période, notamment avec Polyeucte (956-970) et Alexis Stoudite (1025-1043), fut marquée, pour les évêques, par un renforcement de leur rôle dans le gouvernement de l'Église : le maintien des nominations épiscopales dans le cadre du synode permanent comme l'intense activité d'Alexis Stoudite pour normaliser le clergé et affermir l'encadrement épiscopal de la société par de nombreux décrets disciplinaires furent le signe d'une autonomie plus importante.

Cette autonomie n'eut cependant qu'un temps : les nombreuses réformes du clergé engagées par les Comnènes dès la fin du XIe siècle et la progressive obligation pour tout nouvel évêque de prêter serment à l'empereur lors de sa consécration, mirent très progressivement fin aux velléités autonomistes de l'Église. Il apparaît dès lors que dans les tentatives d'autonomisation de l'Église par rapport au pouvoir impérial, les évêques n'eurent qu'un rôle secondaire à jouer ; en revanche, leur rôle local d'encadrement de la société à l'échelle du diocèse fut bien plus important.

Au terme de ce parcours, nous avons conscience que certains points n'ont pu être abordés aussi largement que nous l'aurions souhaité ; dans un certain nombre de cas, les sources nous empêchaient de pousser plus avant les analyses. D'autres points au contraire sont apparus quand nous ne les attendions pas. Les sources liturgiques sont ainsi fondamentales pour comprendre les relations entre l'évêque ordonnateur des rites, le territoire où ceux-ci s'opèrent et le peuple, qui en est l'un des bénéficiaires, sinon l'un des acteurs.

Nous avons cherché à brosser le tableau d'un corps constitué que les sources n'abordent souvent que secondairement ; la multiplication des sources et des champs thématiques abordés aura permis, nous l'espérons, de rendre aux évêques, dans l'historiographie, la place qu'ils eurent dans l'histoire de l'Empire. En effet, au-delà de l'étude de la seule fonction épiscopale, c'est tout le champ de la société provinciale qui est en jeu ; aussi avons-nous tenté de décrire concrètement la vie des cités autour de leur évêque. L'Empire byzantin s'est bâti et s'est maintenu sur la richesse, le prestige et le luxe de sa capitale ; mais il ne peut se penser sans ses provinces, dont les évêques sont une composante fondamentale.

Partie intégrante de la société, les évêques sont toujours en arrière-plan de l'histoire religieuse et politique de l'Empire ; c'est précisément pour cette raison qu'ils sont marginalisés et passent souvent inaperçus dans les sources, et surtout que leur étude méritait qu'on la tentât. L'historiographie a longtemps adopté, faute d'une lecture plus attentive de la documentation, une attitude semblable à celle des sources. Au-delà de l'étude de quelques-unes de ses figures singulières ou de la politique menée à leur égard par le pouvoir ou les patriarches, l'épiscopat mésobyzantin n'a guère été étudié dans sa dimension collective, en tant que groupe social déterminé par des stratégies de pouvoir. Les évêques n'ont pas davantage été envisagés dans leur dimension provinciale. Ancrés dans une société essentiellement rurale et dès lors discrète dans les sources, ils participent pourtant pleinement aux évolutions que connaît l'Empire aux VIIIe-XIe siècles. C'est là toute leur spécificité : ils sont à la fois les relais du pouvoir central dans les provinces et les transmetteurs des doléances provinciales vers le centre.

L'approche collective et les approches individuelles du groupe épiscopal doivent permettre de comprendre les réalités sociales d'un Empire que les sources nous montrent de plus en plus centré sur sa capitale. Une histoire décentrée de l'Empire byzantin passe par des études régionales mais aussi par des études consacrées à des groupes sociaux enracinés dans tout l'Empire, surtout quand, comme les évêques, ils revendiquent la spécificité de leur région et leur attachement à une société provinciale qui constitue le socle de l'Empire.

Fiches hagiographiques des saints évêques (VIII[e]-XI[e] siècles)

Il nous a semblé utile de proposer ici une présentation des *Vies* épiscopales étudiées dans ce livre. Nous classons ces textes par ordre alphabétique des saints plutôt que par ordre chronologique, plus complexe – voire impossible – à établir puisqu'il devrait reposer sur les dates de rédaction des *Vies* (souvent mal connues) et non sur les dates de la vie, historique ou imaginée, du saint.

Nous avons exclu de notre travail deux textes pourtant recensés dans les répertoires de sources hagiographiques. Le premier rapporte la vie de Cosme, évêque de Maïouma et hymnographe du VIII[e] siècle. Plusieurs textes concernent cet évêque de Syrie, précepteur de Jean Damascène mort en plein office vers 751-752 et qui a été l'objet de peu d'études, Cosme ayant vécu dans l'ombre hagiographique et historiographique de son demi-frère[1]. Le second concerne Théodore, évêque d'Édesse au IX[e] siècle, dont la *Vie* grecque daterait peut-être du X[e] siècle et reposerait sur un grand nombre de légendes[2]. Dans les deux cas, les textes évoquent la vie d'évêques ayant exercé leur charge hors des frontières de l'Église byzantine, dans des contextes socio-politiques bien différents de celui de l'Empire mésobyzantin ; ces textes s'excluaient donc d'eux-mêmes de notre corpus.

Pour chaque saint évêque présenté ci-dessous, nous donnons, quand ils sont connus : la date de vie et de mort du saint, les références prosopographiques qui le concernent[3], l'édition principale de sa *Vie* et ses éventuelles traductions, l'auteur, le commanditaire[4], la date connue ou supposée de rédaction et les manuscrits. Suit un rapide commentaire sur le saint ou le texte de la *Vie* et son intérêt ; dans certains cas, nous précisons les datations des textes et/ou de la vie historique du saint.

1. BHG 394-395 : *Vie* de Cosme de Maïouma et de Jean Damascène (BHG 394), éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 4, repr. Bruxelles, 1963, p. 271-302 ; DOHD, p. 53-54 ; PMBZ I *Prolegomena*, p. 90-91 ; PMBZ 4089 (abs. PBE) ; BHG 884 (*Vie* de Jean Damascène) ; sur Cosme, voir A. KAZHDAN, S. GERO, *Kosmas of Jerusalem*, et A. KAZHDAN, « Kosmas of Jerusalem : can we speak of his political view ? », *Le Muséon* 103, 1990, p. 329-346.

2. BHG 1744 : *Vie* de Théodore d'Édesse, éd. I. POMJALOVSKIJ, *Zitie ize vo sv. otca nasego Feodora archiepiskopa Edesskogo*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 1-120 ; voir DOHD, p. 98-99 ; PMBZ I *Prolegomena*, p. 128-129 ; PMBZ 7683 (abs. PBE). Sur la *Vie*, J. GOUILLARD, « Supercheries et méprises littéraires : l'œuvre de saint Théodore d'Édesse », *REB* 5, 1947, p. 137-157, sur le caractère légendaire du texte ; A. ABEL, « La portée apologétique de la "Vie" de St. Théodore d'Édesse », *Bsl* 10, 1949, p. 229-240 ; A. VASILIEV, « The Life of the Saint Theodore of Edessa », *Byz.* 16, 1942, p. 165-225. La *Vie* aurait été rédigée par Basile, évêque d'Émèse au X[e] siècle (EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*, p. 80).

3. Renvoi à la DOHD (ou, à défaut, à l'ODB) et aux notices de la PMBZ et de la PBE.

4. Sur la question des auteurs et des commanditaires, voir *supra*, p. 456-464.

ANTOINE DE DYRRACHION (*VIE* DE THÉODORA DE THESSALONIQUE)

–Meurt le 2 novembre 843 ou 844[5] ; fêté le 2 novembre. Extraits de la *Vie* de Théodora de Thessalonique (c. 10-18). DOHD, p. 96-98 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 126-127 ; PMBZ 556 et PBE Antonios 34.
– BHG 1737 : Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ ; éd. PASCHALIDÈS, *Βίος*, p. 82-102 ; trad. angl. TALBOT, *Theodora*, p. 171-180.
– Auteur : Grégoire, clerc de Thessalonique (récit des miracles de Théodora, c. 20, p. 232) ; commanditaire : sans doute Théopistè, fille de Théodora, à l'occasion de la célébration anniversaire de la mort de la sainte[6].
– Date de rédaction : 894 (deux ans après la mort de Théodora) ; *Vie* conservée dans un manuscrit du XII[e] siècle (Moscou, Bibliothèque synodale 390) et dans un manuscrit des XIII[e]-XIV[e] siècles (récit de la translation et des miracles de Théodora, *Vat. Palatinus gr.* 211).

L'auteur de la *Vie* de Théodora de Thessalonique, Grégoire[7], consacre neuf chapitres à Antoine, parent de la sainte, métropolite de Dyrrachion promu au siège de Thessalonique après 843. La *Vie* de Théodora est l'une des rares sources à nous faire connaître Antoine, absent du Synaxaire de Constantinople. Par rapport aux autres hagiographies du temps, cette « *Vie* » ne possède guère d'originalité : constituée des mêmes *topoi* faisant de l'évêque un confesseur de l'iconoclasme, elle n'attribue aucun miracle à Antoine, si ce n'est l'incorruptibilité de son corps plusieurs décennies après sa mort.

ARSÉNIOS DE CORCYRE

– IX[e]-X[e] siècle (né sous le règne de Basile I[er], mort au milieu du X[e] siècle) ; fêté le 19 janvier. *ODB* I, p. 186 ; PMBZ 626 (abs. PBE) ; PMBZ II, *Prolegomena*, p. 46 ; notice complète à paraître dans la PMBZ II.
– BHG 2044 : Ὁ ἀοίδιμος οὗτος καὶ μέγας πατὴρ ἡμῶν Ἀ. ἐν τοῖς χρόνοις ἦν Βασιλείου ; éd. N. BOULGARIS, *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κερκύρας*, Corcyre, rééd. 1873 ; analyse dans EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 438-442.
– Trois auteurs connus : deux métropolites de Corfou, Georges Attikos Bardanès et Georges Chôniatès (XII[e]-XIII[e] siècles), et le prêtre Jean Théophylacte ; des retouches de l'acolouthie auraient également été faites par N. Boulgaris au XVII[e] siècle ; commanditaire inconnu.
– Date de rédaction inconnue ; notice conservée dans un manuscrit transcrit par Allatius au XVII[e] siècle et conservé à Grottaferrata (*cod. Crypt.* B, a, XII).

N'ayant pu consulter l'édition que N. Boulgaris a donnée de l'acolouthie d'Arsénios, il nous est difficile d'en faire un commentaire. L'analyse détaillée de

5. Plus vraisemblablement 843 : TALBOT, *Theodora*, p. 179, n. 98.
6. EAD., *Essere donna*, p. 64 ; EAD., *Theodora*, p. 161 ; DELIERNEUX, *Sainteté féminine*, p. 59.
7. Sur l'auteur, *ibid.*, p. 25-26.

C. Emereau permet néanmoins de constater que le texte est assez semblable aux hagiographies du temps : après l'esquisse de la vie du saint, l'hagiographe évoque les vertus du héros et quelques-uns de ses miracles. Arsénios fut également l'auteur de plusieurs éloges, consacrés notamment à l'apôtre André (BHG 105), la martyre Barbara (BHG 218) et le martyr Thérinos (BHG 1799).

ATHANASE DE MÉTHONÈ

– Né vers 818-819 à Catane, mort après 879 puisqu'il prend part au concile phôtien (MANSI XVII, col. 376C) ; peut-être fêté le 31 janvier[8]. DOHD, p. 27-28 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 119-120 ; PMBZ 683 (abs. PBE).
– BHG 196 : Ἐπιτάφιος ; éd. et trad. gr. mod. K. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 44-67 ; trad. lat. dans PG 104, col. 1365-1380.
– Auteur : Pierre, saint évêque d'Argos ; commanditaire inconnu pour ce discours prononcé probablement sur la tombe du saint évêque lors de sa mort.
– Date de rédaction : fin du IXe (peut-être 885 selon C. Loparev) ou début du Xe siècle (v. 912-920 selon K. Kyriakopoulos ; 920 selon Efthymiadis[9]) ; éloge conservé dans un manuscrit des XIe-XIIe siècles (*Messanensi Gr., Bibl. Nation.* 15, ff. 51^v^-61^v^).

On ne possède sur Athanase de Méthonè que l'oraison funèbre prononcée par son collègue en épiscopat Pierre d'Argos ; on ignore si le texte fut rédigé lors de l'enterrement d'Athanase ou pour l'anniversaire de sa mort ; les hypothèses sur la date divergent sans qu'aucune semble plus pertinente qu'une autre[10]. Le culte d'Athanase fut sans doute limité à Méthonè, car il n'apparaît pas dans le Synaxaire de Constantinople, et les récits plus tardifs de voyageurs mentionnant le culte du saint ont sans doute confondu celui-ci avec un autre saint patron de la cité[11].

DÈMÈTRIANOS DE CHYTRI

– v. 829/830-v. 912/913 ; fêté le 6 novembre. DOHD, p. 33 ; PMBZ 1276 (abs. PBE) ; PMBZ II, *Prolegomena*, p. 53 ; notice complète à paraître dans la PMBZ II.
– BHG 495 : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις καὶ θαυματουργοῦ πατρὸς ἡμῶν Δημητριανοῦ, ἐπισκόπου Χυτρίδων, μιᾶς τῶν ὑπὸ τὴν Κυπρίων νῆσον ; éd. H. DELEHAYE, AASS Nov. III, p. 300-308 ; ancienne éd. H. Grégoire, « Saint Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) », BZ 16, 1907, p. 217-237 ; mention dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 197-198[53-54].
– Auteur et commanditaire inconnus.

---

8. FOLLIERI, *Santi di Metone*, p. 402. D'après la BHG, Athanase serait fêté le 10 décembre.
9. EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer*, p. 80.
10. Certains auteurs, à juste titre sans doute, préfèrent ne pas se prononcer (D. CONSTANTELOS, « Lives of saints, ethical teachings and social realities in tenth-century Byzantine Peloponnesos », *GOTR* 30, 1985, p. 302).
11. FOLLIERI, *Santi di Metone*, p. 401 et 432-433.

– Date de rédaction : peu après sa mort, vers 911-913 ; vers 930-940 selon Efthymiadis[12], mais date trop tardive selon nous[13]. *Vie* conservée dans un manuscrit du XIIe siècle (*Sinaït. gr.* 789).

Texte relativement riche, la *Vie* de Dèmètrianos montre le parcours d'un homme marié devenu veuf trois mois après son mariage. Moine, il fut promu évêque après avoir franchi les étapes de la carrière ecclésiastique : ordonné prêtre, il devient économe de la cité de Chytri (Chypre) avant d'en être le pasteur. L'épisode central de sa *Vie* concerne son voyage à Bagdad afin d'obtenir la libération de certains de ses compatriotes, faits prisonniers lors de l'attaque arabe de l'île en 910-911[14].

Étienne de Sougdaïa

– v. 680/705-v. 750/775 ; fêté le 15 décembre. DOHD, p. 92-93 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 73 ; PMBZ 6997 (abs. PBE).
– BHG 1671 : Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου τοῦ ὁμολογητοῦ ἀρχιεπισκόπου Σουγδαίας ; éd. V. Vasilievskij, *Russko-vizantijskija issledovanija* I, Saint-Pétersbourg, 1893, p. 74-79 (éd. de référence) ; texte réédité dans Ivanov, *Stefan of Surozh*, p. 165-167 ; *Vie* slavonne : *ibid.* (avec trad. angl.), p. 119-163 ; *Vie* arménienne : éd. et trad. Bozoyan, *Étienne de Sougdaia*, p. 94-107 (éd. de référence qui complète les quelques lacunes de l'édition ancienne avec traduction donnée par G. Bayan dans *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, PO 21, 1930, p. 865-876).
– Auteurs et commanditaires inconnus pour les trois *Vies*.
– Dates de rédaction : la *Vie* grecque est antérieure au XIe siècle, date du manuscrit (Patr. de CP, *Chalcensis* 75), la *Vie* slavonne antérieure au XIVe siècle (date du plus ancien manuscrit slavon conservant la *Vie*, Bibliothèque nationale russe, f. 304, n° 745) ; la *Vie* arménienne est intégrée dans le synaxaire de Ter Israël du XIIIe siècle ; une première version de ce texte pourrait dater du règne de Constantin V[15]. Un archétype grec commun aux *Vies* slavonne et arménienne pourrait dater de la fin du Xe siècle[16].

Texte peu connu, la *Vie* d'Étienne nous emmène aux confins de l'Empire et dans la Crimée des VIIIe-IXe siècles. La *Vie* grecque, assez brève, atteste le culte local d'un évêque de Crimée qui aurait été confesseur du premier iconoclasme. Inconnu par d'autres sources, Étienne est également le héros de deux autres *Vies* postérieures, l'une slavonne et l'autre arménienne, que nous intégrons ici car, bien que plus tardives, elles complètent par plus de détails la *Vie* grecque[17].

---

12. Efthymiadis, *Byzantine hagiographer*, p. 80.
13. Voir *supra*, p. 463.
14. Analyse détaillée de cette mission *supra*, p. 314-315.
15. Bozoyan, *Étienne de Sougdaia*, p. 91-92.
16. Ivanov, *Stefan of Surozh*, p. 111.
17. La valeur historique des *Vies* slavonne et arménienne semble plus grande que celle de la *Vie* grecque ; la *Vie* arménienne, par exemple, apporte « une plus grande certitude sur

La datation du texte comme la chronologie interne de la *Vie* grecque sont problématiques. Né en Cappadoce, devenu orphelin à l'adolescence, Étienne va étudier à Athènes puis à Constantinople où il devient moine. Après la mort de l'évêque de Sougdaïa en Crimée, Étienne fut désigné évêque par le clergé réuni en synode, élection *a clero* justifiée par l'hagiographe par les vertus de son héros. Le choix du synode provincial est ratifié par le patriarche Germain Ier : Étienne devient donc évêque entre 715 et 730. La suite du texte rapporte la confession d'Étienne sous le règne de Léon III : lors d'une attaque, Étienne est fait prisonnier à Sougdaïa et amené à Constantinople pour y être interrogé par l'empereur ; là, il confesse sa foi et échange des réflexions avec l'empereur sur les images. Une femme, nommée Irène, libéra de sa prison Étienne[18], qui retourna auprès de ses ouailles opprimées ; il accomplit de nombreux miracles et mourut un 15 décembre.

Le XIe siècle, époque de composition du manuscrit, est le *terminus ante quem* de rédaction de la *Vie*. Un élément du texte peut nous éclairer mais relève du domaine de l'hypothèse. Dans le chapitre 3 de la *Vie*, l'auteur confond Léon l'Isaurien au VIIIe siècle et Léon l'Arménien au IXe siècle[19] : cette erreur est-elle due au copiste du manuscrit ou à l'auteur ? Celui-ci a pu confondre, peut-être volontairement, le nom de l'empereur persécuteur d'Étienne et le nom de l'empereur sous le règne duquel il écrit, ce qui ramènerait la date de rédaction du texte à la période 813-820, et plus précisément à la période 815-820, puisqu'il est fait mention de la lutte contre les iconodoules, qui reprend dès 815. À l'inverse, une telle confusion pourrait s'expliquer par une écriture plus tardive du texte, peut-être au Xe siècle, et donc par une méconnaissance des événements – hypothèse qui semble plus vraisemblable.

Revenons à la datation de la vie historique d'Étienne. Irène épousa Constantin V en 732-733 et mourut après 751[20] ; la libération d'Étienne eut donc lieu entre ces dates. Selon la *Vie* arménienne, Étienne fut consacré évêque à 35 ans et resta trente-cinq ans sur le siège épiscopal de Sougdaïa[21]. Ordonné entre 715 (début du patriarcat de Germain) et 717 (date de la mort de l'empereur Théodose III, cité dans la *Vie* arménienne comme ayant accepté la nomination d'Étienne) ou en 741 (mort de Léon III, auquel s'adresse le saint dans la *Vie* grecque), Étienne serait né vers 680 et

---

quelques toponymes et anthroponymes » (BOZOYAN, *Étienne de Sougdaia*, p. 92), permettant de mieux connaître l'histoire criméenne et russe. Quant à la *Vie* slavonne, sa composition et son contenu sont proches de la *Vie* arménienne, notamment pour les récits des miracles. Si les deux *Vies* reposent sur un archétype grec commun dont une partie pourrait dater du règne de Constantin V, il n'y a pas lieu, semble-t-il, de douter de l'historicité du récit. Les trois *Vies* sont donc complémentaires.

18. Il s'agit d'Irène, l'épouse de Constantin V ; voir *supra*, p. 341-343.

19. Il s'agit bien de Léon III pour deux raisons : Étienne fut consacré par le patriarche Germain d'une part ; d'autre part, la femme nommée Irène est l'épouse de Constantin V.

20. PMBZ 1437 et PBE Eirene 3 ; ŠEVČENKO, *Hagiography*, p. 114.

21. *Vie* arménienne d'Étienne de Sougdaïa, p. 104. La symétrie entre la vie pré-épiscopale d'Étienne et la durée de sa fonction est notable ; est-ce le signe que la *Vie* n'a pas de valeur historique réelle et qu'il s'agit d'une simple construction rhétorique ? Nous n'en savons rien.

mort vers 750 dans le premier cas, né vers 705 et mort vers 775 dans le second cas[22]. Quelle que soit la date retenue, il n'est en tout cas pas celui qui participa au concile de Nicée de 787 comme l'affirmait G. Da Costa-Louillet[23], ni sans doute le personnage du même nom mentionné dans le Synaxaire de Constantinople[24].

EUSTATHE DE KIOS

– VIIIe-IXe siècle ; fêté les 28, 29 et 30 mars ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 140 ; PMBZ 1784 et PBE Eustathios 58.
– BHG 2138 ; *Syn. Eccl. CP*, col. 567-568, l. 37 et suiv. ; col. 569-570 ; col. 573-574, l. 38 ; mentionné dans le Ménologe de Basile II au 29 mars (col. 376D).

Moine devenu archevêque de Kios (Bithynie), Eustathe fut martyrisé lors du second iconoclasme ; déchu et exilé, il mourut des tortures infligées par ses adversaires.

EUTHYME DE SARDES

– 754-831 ; fêté le 26 décembre. DOHD, p. 38 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 61-62 ; PMBZ 1838 et PBE Euthymios 1.
– BHG 2145 : Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἱερομάρτυρος Εὐθυμίου ; éd. et trad. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 21-89 ; éloge d'Euthyme par Métrophane, éd. A. PAPADAKIS, « The unpublished Life of Euthymius of Sardis : Bodleianus Laudianus Graecus 69 », *Traditio* 26, 1970, p. 63-89.
– Auteur : Méthode, futur patriarche ; commanditaire : Syméon (c. 1, p. 21, c. 9, p. 33 et c. 47, p. 87).

22. O. Pritsak (« At the dawn of Christianity in Rus' : East meets West », dans *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge, 1988/1989 [Harvard Ukrainian Studies 12/13], p. 87-113, spéc. p. 96-97) date la vie d'Étienne de 698-787/790 ; nous ne croyons pas à cette date pour la mort d'Étienne, notamment parce qu'il ne cite pas la *Vie* arménienne d'Étienne qui peut constituer un élément de comparaison ; il date par ailleurs le manuscrit de la *Vie* grecque des XIVe-XVe siècles, sans aucune argumentation. De son côté, F. Caraffa (« Stefano, vescovo di Surož, santo », *BS* 12, 1969, col. 16), pense qu'Étienne fut exilé sous le règne de Léon V ; nous pensons au contraire qu'il faut faire remonter la vie d'Étienne au VIIIe siècle.

23. MANSI XII, col. 1095 ; DARROUZÈS, *Listes de Nicée II,* liste B, 56e rang (2e session du concile) ; LAMBERZ, *Bischofslisten*, p. 46 ; voir DA COSTA-LOUILLET, *Invasions russes*, p. 244.

24. *Syn. Eccl. CP*, col. 264 l. 1-4 ; dans cette brève notice, il n'est pas fait mention d'une quelconque fonction épiscopale, ce qui pourrait ne pas correspondre à la vie de notre saint ; on trouve une notice similaire dans le ménologe de Basile II (voir DA COSTA-LOUILLET, *Invasions russes*, p. 243).

– Date de rédaction : 832 ; *Vie* contenue dans un manuscrit unique (fin IXe-début Xe siècle) ayant appartenu à l'École théologique de l'île de Chalki (*Schol. Theol. in Chalce insula* 88, ff. 227v-252v)[25].

Évoquer la *Vie* d'Euthyme de Sardes consiste à se plonger dans une vaste bibliographie : toute la littérature traitant de l'iconoclasme, de l'hagiographie mésobyzantine ou de l'histoire politique et religieuse de l'Empire aux VIIIe-IXe siècles intègre cette *Vie*. Œuvre exceptionnelle par sa qualité littéraire et son contenu théologique, mais surtout par la personnalité de son auteur, cette *Vie* met en scène le seul véritable martyr du second iconoclasme ; elle apparaît néanmoins secondaire du point de vue de l'étude de l'épiscopat, car peu d'éléments y font référence dans le texte. Cependant, le parcours d'Euthyme, qui fut destitué de son siège mais conserva son titre, est intéressant pour reconstituer la carrière d'un évêque et son insertion dans les réseaux de sociabilité de l'Église et de l'État.

La sainteté d'Euthyme se construit dans son combat contre l'iconoclasme, en particulier lors de la rencontre de 814 entre Léon V et les chefs iconodoules. Les quelques miracles réalisés par le saint n'ont que peu de rapports avec sa fonction épiscopale si bien que Méthode n'en cite que pour sacrifier aux lois du genre hagiographique : le martyre seul suffit à justifier la sainteté d'Euthyme.

Georges d'Amastris

– v. 760-806 ; fêté le 21 février. DOHD, p. 43-44 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 85-86 ; PMBZ 2183 et PBE Georgios 2[26].
– BHG 668 : Βίος σὺν ἐγκωμίῳ εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν καὶ θαυματουργὸν Γεώργιον τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀμάστριδος ; éd. V. Vasilievskij, *Russko-vizantijskija issledovanija*, Saint-Pétersbourg, 1893, p. 1-73 ; *Syn. Eccl. CP*, col. 481-482.
– Auteur : Ignace le Diacre ; commanditaire : Jean (c. 48, p. 73).
– Date de rédaction : v. 830-838[27] ; les chapitres sur les invasions russes pourraient être plus tardifs (et donc n'auraient pas été écrits par Ignace), sans doute dus à l'influence de Phôtios[28] et relatant alors l'attaque russe de Constantinople en 860[29], et non les raids de 818-819[30]. *Vie* conservée dans un manuscrit du Xe siècle (*Parisinus gr.* 1452, ff. 57-75).

---

25. Gouillard, *Euthyme de Sardes*, p. 3 et n. 17.
26. La notice de la PBE est inutile car elle ne mentionne pas la *Vie* du saint et évoque uniquement le rôle de Georges dans le transfert du corps de Jean de Gotthie vers Parthénitai.
27. *Vie* rédigée avant 829 selon S. Efthymiadis (*Byzantine hagiographer*, p. 78).
28. Markopoulos, *Georges d'Amastris*, p. 79 et suiv.
29. *Ibid.* ; opinion déjà émise par H. Ahrweiler dans « Les relations entre les Byzantins et les Russes au IXe siècle », *Bulletin d'information et de coordination* 5, 1971, p. 55 et suiv.
30. Treadgold, *Contacts with the Rus'*, p. 143.

La très riche *Vie* de Georges, évêque d'Amastris à la fin du VIIIe siècle, a bénéficié d'une vaste historiographie. Plusieurs raisons expliquent cet intérêt : le texte rapporte des invasions russes sur la côte méridionale de la mer Noire et dont la datation est problématique ; la *Vie* fut rédigée par Ignace le Diacre, métropolite et hagiographe prolifique ; enfin, ce texte serait un « modèle de *Vie* iconoclaste », selon l'expression de Ševčenko[31], dont l'analyse permet de préciser justement la nature iconoclaste. Ses arguments ont été complétés par l'étude menée par M.-F. Auzépy sur la culture iconoclaste de l'auteur et les miracles rapportés dans le récit[32] ; concernant ces derniers, il s'agit de différencier les miracles collectifs des miracles individuels, les premiers étant plutôt attribués à des héros de *Vies* iconoclastes, contrairement aux seconds, qui seraient le fait de héros des *Vies* iconodoules. La *Vie* de Georges permet en effet de constater la prégnance de miracles collectifs[33], en tout cas de miracles qui se justifient par la fonction épiscopale de Georges, comme la défense de la ville contre les Arabes ou la conversion des Russes. Si l'on suit le raisonnement de M.-F. Auzépy, c'est la miséricorde qui fait et justifie la sainteté de Georges, tout comme celle de Philarète ou d'Eudocime à la même époque[34]. Pourtant, dans le cas de Georges, la miséricorde n'est pas la seule justification de sa sainteté : Georges a le souci de la sécurité de ses fidèles et de sa cité. Il entend assurer leur prospérité en les défendant auprès des autorités impériales dans la revendication d'une spécificité provinciale et d'une recherche d'autonomie, puisque Georges veut affranchir sa cité de la métropole de Gangra, allant pour cela jusqu'à solliciter l'aide de l'empereur. C'est l'épiscopat de Georges qui est mis en avant par Ignace, et les fonctions assignées au héros sont très proches de celles remplies par Ignace lui-même, comme on le perçoit dans sa correspondance.

L'importance de la dignité épiscopale de Georges se retrouve dans tout le récit, puisque Georges est reconnu comme archevêque par les gouvernants de la cité avant même sa naissance ; ce sont également ses qualités de gouvernant qui sont pleurées à sa mort. Le fait qu'il s'agisse d'une *Vie* iconoclaste importe assez peu ici, même s'il faut préciser que, contrairement à d'autres *Vies* épiscopales, celle de Georges est

31. ŠEVČENKO, *Hagiography*, p. 121.

32. AUZÉPY, *Analyse littéraire*, p. 58-62 ; voir les réticences d'A. Acconcia-Longo (« A proposito di un articulo recente sull'agiografa iconoclasta », *RSBN* 29, 1992, p. 3-17), en particulier à propos des miracles et de la différenciation qui s'opère, les concernant, entre iconoclastes et iconodoules et, surtout, sur la nature même du genre hagiographique.

33. On objectera à M.-F. Auzépy la « collectivité » du miracle concernant l'eucharistie (*Vie* de Georges d'Amastris, c. 32, p. 50-52) ainsi que l'idée du rétablissement d'un « équilibre social et naturel » (*Analyse littéraire*, p. 60) dans le cas de ce miracle : il faut sans doute nuancer le propos puisque seule la femme de Trébizonde semble en bénéficier. Par ailleurs, ce miracle (relativement rare dans l'hagiographie) a été analysé par I. Ševčenko (*Hagiography*, p. 121, n. 59) comme un miracle iconoclaste, car venant de Dieu par l'intermédiaire de Georges et non du saint lui-même ; cela peut pourtant paraître étrange, dans la mesure où le miracle est toujours œuvre divine, le saint n'étant qu'un simple intermédiaire.

34. AUZÉPY, *Analyse littéraire*, p. 60-61.

entièrement construite autour de l'idée que son héros est évêque toute sa vie et que les qualités qui lui sont reconnues sont liées à sa fonction.

Puisque la *Vie* insiste sur la fonction épiscopale de son héros, il pourrait être tentant d'en faire un modèle d'évêque iconoclaste ; or, c'est moins dans le contenu de la vie qu'il faut chercher des traces de l'iconoclasme de l'auteur que dans le récit hagiographique : l'utilisation par Ignace de références vétérotestamentaires serait caractéristique d'une *Vie* passée inaperçue aux yeux de la censure iconodoule[35].

La datation de la *Vie* est liée à celle de l'invasion russe à Amastris dont fait mention le texte[36]. La date de rédaction serait antérieure au rétablissement du culte des images en 843, mais le récit des invasions russes pourrait mettre en doute cette datation. W. Treadgold a ainsi placé la rédaction entre 820 et 842, montrant que les raids russes ont accéléré la création de deux provinces militaires sur la mer Noire, la Paphlagonie et la Chaldie ; aussi date-t-il les raids des années 818-819[37]. De son côté, A. Markopoulos a tenté de montrer, à mi-chemin entre V. Vasilievskij et I. Ševčenko d'une part[38], G. Da Costa-Louillet et W. Wolska-Conus d'autre part[39], que si la rédaction première est effectivement due à Ignace, les chapitres concernant les invasions russes sont plus tardifs, sans doute dus à l'influence de Phôtios[40] et relatant l'attaque russe de Constantinople en 860[41].

Georges de Lesbos (*Vie* de David, Syméon et Georges de Lesbos)

– 763-845 ou 846 ; fêté le 7 avril. DOHD, p. 32-33 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 133-134 ; PMBZ 2161 et PBE Georgios 135[42].

– BHG 494 : *Vie* de David, Syméon et Georges : Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις περὶ τῶν τρισμακάρων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεωργίου, τῶν ἐν παλαιοῖς καὶ δεινοῖς χρόνοις φωστήρων ἀναλαμψάντων ; éd. I. Van Den Gheyn, « Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo », *Anal. Boll.* 18, 1899, p. 211-259 ; trad. angl. Abrahamse, Domingo-Forasté, *David, Symeon and George*, p. 149-241.

– Auteur (sans doute plusieurs) et commanditaire inconnus.

---

35. *Ibid.*, p. 58-59.
36. *Vie* de Georges d'Amastris, c. 43-46, p. 66-71.
37. Treadgold, *Contacts with the Rus'*, p. 143.
38. Vasilievskij, l'éditeur du texte, a attribué la paternité du texte à Ignace par une étude comparée des *Vies* des patriarches Taraise et Nicéphore avec la *Vie* de Georges. I. Ševčenko confirme cette analyse (*Hagiography*, p. 121-126), tout en précisant, contrairement à Vasilievskij, qu'il s'agit d'une *Vie* iconoclaste et non iconodoule.
39. Da Costa-Louillet, *Saints de CP*, p. 480 ; Wolska-Conus, *Ignace*, spéc. p. 342-351.
40. Markopoulos, *Georges d'Amastris*, p. 79 et suiv.
41. Sur l'attaque de 860, voir A. Vasiliev, *The Russian Attack on Constantinople in 860*, Cambridge, 1946, et en dernier lieu Zuckerman, *Ancien État russe*, p. 102-104.
42. PMBZ 1248 et PBE David 13 ; PMBZ 7178 et PBE Symeon 13 ; Efthymiadis, *Theodore the Studite*, p. 151-155, fait de Syméon l'un des correspondants probables de Théodore Stoudite.

– Date de rédaction : après 863-865 et avant le XIVe siècle, date de l'unique manuscrit, probablement originaire de Lesbos et conservé à la Bibliothèque laurentienne de Florence (*Flor. Bib. Med. Laur. XXI plutei* IX, ff. 12^r-63^v).

La *Vie* de David, Syméon et Georges, trois frères originaires de Lesbos[43], n'est pas à proprement parler une *Vie* épiscopale, car seul le troisième frère, Georges, devient évêque et sa vie est parfois confondue avec celle de l'évêque Georges de Mytilène, dont on conserve une *Vie* anonyme. Au-delà de la carrière et de la vie de Georges, le texte évoque à diverses reprises plusieurs évêques, iconodoules comme iconoclastes. Cette *Vie*, sans doute la plus riche de notre corpus, pose un certain nombre de difficultés, liées aux confusions de la chronologie ou des personnages mentionnés ; certains ont douté de l'authenticité du texte[44] ou l'ont considéré comme fantaisiste[45] ; d'autres y ont vu un texte tardif, peut-être du XIe siècle.

L'enchaînement des événements dans le texte est en effet très confus et, en ce cas, soit l'auteur s'est trompé dans la chronologie de son récit, soit les trois hommes n'étaient pas frères. Le texte inclut des références à des bâtiments qui n'existent pas encore au IXe siècle et le vocabulaire utilisé n'est pas attesté dans l'hagiographie contemporaine[46]. À l'inverse, la *Vie* apporte des informations plausibles pour l'époque qu'elle décrit en fournissant même des détails inconnus par ailleurs et que rien ne permet de remettre en cause[47].

Aussi faut-il adopter une position médiane : la *Vie* est peut-être une compilation plus tardive de traditions séparées, ce que l'absence de toute mention d'un culte commun peut confirmer[48]. On distinguera deux traditions : celle du culte de David, au VIIIe siècle, et celle plus tardive du culte de Syméon et Georges, dont la *Vie* atteste un lien plus fort. Dans tous les cas, la datation est postérieure à 863-865[49] et si

---

43. Seule la tradition fait que l'on considère les trois hommes comme frères : ils seraient, d'après la *Vie*, tous les trois nés d'une même mère, ce qui relève de la prouesse biologique quand on sait que, selon la chronologie du texte, Georges serait né une cinquantaine d'années après David.

44. ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 143-147.

45. Le mot est de F. Halkin (*Ménologe de Patmos*, p. 23) ; voir ID., *Trois saints Georges de Mytilène*, p. 467.

46. ŠEVČENKO, *Hagiography*, p. 117-118 : il cite en exemple le cas du monastère de la Vierge Péribleptos (*Vie* de David, Syméon et Georges, c. 27, p. 244), qui n'a été construit qu'au XIe siècle ; ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 212-213, n. 347.

47. *Ibid.*, p. 146, n. 13 ; la *Vie* mentionne ainsi le nom du bourreau d'Euthyme de Sardes, le patrice Cosme (c. 22, p. 238 ; illustration du martyre d'Euthyme dans le manuscrit de Skylitzès : Madrid, Bibl. nat., Vitr. 26.2, f. 28^v, registre inférieur ; TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle*, fig. 55) ; Méthode mentionne la présence de trois fonctionnaires sans donner leur prénom ni leur dignité (*Vie* d'Euthyme de Sardes, c. 18, p. 45-47).

48. ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 147.

49. En 863, Pétronas (PMBZ 5929 et PBE Petronas 5) est victorieux des Arabes (*Vie* de David, Syméon et Georges, c. 31, p. 252) ; en 865, le césar Bardas est assassiné (PMBZ 791 et PBE Bardas 5) ; Georges avait prophétisé la mort de Bardas dans cette charge (*ibid.*). Cela contredit l'opinion avancée par A. Kazhdan (« Hagiographical Notes [5-8] », *Byz.* 54, 1984,

l'authenticité de la *Vie* a pu être remise en cause, il semble néanmoins qu'elle repose bien sur une part de réalité historique.

Georges de Mytilène[50]

– 776-820/821 ; fêté le 7 avril. DOHD, p. 42-43 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 86-87 ; PMBZ 2160 et PBE Georgios 134[51].
– BHG 2163 : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Γεώργιου ἀρχιεπισκόπου Μυτιλήνης ; éd. Phountoulès, *Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, p. 33-43.
– Auteur et commanditaire inconnus.
– Date de rédaction : entre 843-847 et la fin du xe siècle, date du manuscrit conservé au monastère de Saint-Jean-le-Théologien de Patmos (*Cod. Patm.* 254, ff. 77v-81v)[52].

La *Vie* de Georges, au-delà des confusions éventuelles entre plusieurs Georges qui auraient occupé le siège épiscopal de Mytilène aux viiie-ixe siècles et sur lesquelles nous revenons ci-dessous, comporte une certaine rigueur historique qui permet de reprendre ici la notion de *historisches Bewußtsein* évoquée par W. Lackner pour l'hagiographie des ixe et xe siècles, alors même que Lackner n'utilise pas cette *Vie*[53]. La chronologie interne de la *Vie* est d'une grande cohérence et l'auteur a le souci d'inscrire son héros dans le contexte politique de son temps. Cela est particulièrement net dans le chapitre 6 de la *Vie* lorsque l'auteur évoque la lutte de Michel Ier contre les Bulgares, la trahison de Léon (V) et sa prise de pouvoir condamnant à l'exil la famille de Michel[54]. Ces éléments ne concernent pas directement Georges mais permettent à son auteur de rendre son récit crédible dans un style simple mais particulièrement clair pour un public local sans doute peu habitué aux figures rhétoriques.

Un élément notable de cette *Vie* est le nombre restreint de miracles opérés par le saint de son vivant (et sans rapport direct avec sa fonction épiscopale) et l'absence complète de miracles posthumes, alors même que l'auteur mentionne le transfert

---

p. 176-192, ici p. 185-188), qui place la rédaction entre 863 et 865, s'opposant ainsi aux arguments de I. Ševčenko sur la langue ou les bâtiments mentionnés dans le texte ; la date de 863-865 doit donc être considérée, selon nous, comme le *terminus post quem* de rédaction de la *Vie*.

50. Par commodité, nous distinguons Georges de Lesbos (frère de David et Syméon) et Georges de Mytilène présenté ici ; le siège occupé par les deux hommes fut le même, mais les titres des deux *Vies* ne le nomment pas de la même façon ; cette différence commode facilite la compréhension du texte et la distinction entre les deux hommes.

51. La notice de la PBE assimile, à juste titre selon nous, ce personnage à l'évêque Georges de Mytilène évoqué dans la *Vie* de David, Syméon et Georges au c. 10 ; voir ci-dessous.

52. Ménologe du 7 avril : Halkin, *Ménologe de Patmos*, p. 22-23 ; pour S. Efthymiadis (*Byzantine hagiographer*, p. 79), le texte date des années 900.

53. Lackner, *Gestalt des Heiligen*, p. 524.

54. *Vie* de Georges de Mytilène, c. 6, p. 36-38.

des reliques de Georges par Méthode après 843 : on s'attendrait ainsi à trouver le récit de miracles liés aux reliques du saint.

C'est donc la confession, réelle ou imaginée, du saint et son exil plutôt que son épiscopat qui font la sainteté de Georges ; sa fonction épiscopale n'est évoquée que dans un court passage, qui met plus en avant la quête personnelle du saint que son souci pour son diocèse[55]. Georges apparaît comme un saint confesseur classique en ce début de IX[e] siècle plutôt que comme un saint évêque.

Y a-t-il eu trois saints Georges évêques de Mytilène ?

La cité de Mytilène connaît une certaine gloire hagiographique au IX[e] siècle par l'existence de plusieurs cultes rendus à ses pasteurs. En plus des deux évêques Georges que nous venons d'évoquer, la *Vie* des trois frères de Lesbos mentionne un certain Georges, également évêque de la cité et confesseur sous le règne de Léon l'Isaurien[56]. Que faire face à trois personnages nommés Georges, évêques d'une même cité à quelques décennies d'intervalle ? « Un cas aussi surprenant de triple homonymie » mérite qu'on s'y arrête[57]. Il y a trois possibilités : les trois personnages sont une seule et même personne ; à l'inverse, il s'agit de trois hommes distincts[58] ; il peut s'agir enfin de deux personnages : le frère de David et Syméon et un second évêque Georges, mentionné dans la *Vie* des trois frères et dont on conserve la *Vie*. La comparaison des deux *Vies* dans le tableau ci-contre peut apporter la réponse.

I. M. Phountoulès identifiait de son côté trois personnages distincts[59] : un premier Georges, évêque défenseur du culte des images au VIII[e] siècle et « qui était confesseur au temps de Léon l'Isaurien »[60] ; un homonyme du début du IX[e] siècle qui confesse sa foi et est le héros de la *Vie* de Georges de Mytilène ; enfin, le frère de David et Syméon dans la première moitié du IX[e] siècle. Néanmoins, il faut selon nous

55. *Ibid.*, c. 4, p. 35 : « Il fut désigné évêque de cette île, et ne le voulant pas, il accepta finalement l'épiscopat. Recevant contre son gré la dignité épiscopale, il ne changea pas le canon de sa conduite monastique, mais lutta dans son épiscopat comme au monastère pour être en toutes choses agréable à Dieu, par des jeûnes, des prières, un corps très saint et un cœur très pur, purifiant sans cesse sa raison, élevant tout à son plus haut point pour la connaissance de Dieu » (« χειροτονεῖται ἐπίσκοπος τῆς αὐτῆς νήσου, καὶ μὴ βουλόμενος, τοῦ ἐπισκόποου τελευτήσαντος. Καὶ οὕτως τὴν ἀρχιερωσύνην ἀκουσίως δεξάμενος, τὸν κανόνα τῆς μοναχικῆς πολιτείας οὐκ ἐννήλαξεν, ἀλλ' ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ ὡς ἐν τῷ μοναστηρίῳ ἠγωνίζετω πᾶσι τρόποις εὐαρεστεῖν τῷ Θεῷ, ἔν τε νηστείαις καὶ προσευχαῖς καὶ ἁγιότητι σώματος καὶ καρδίας καθαρότητι, λογισμοὺς ἀεὶ καθαιρῶν καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ »).

56. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 10, p. 220.

57. HALKIN, *Trois saints Georges de Mytilène*, p. 464.

58. La première hypothèse est celle de F. Halkin et de A. Kazhdan (« Hagiographical Notes [5-8] », *op. cit.*, p. 186) ; la seconde de I. M. Phountoulès.

59. PHOUNTOULÈS, *Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, p. 20-29.

60. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 10, p. 220.

voir dans la mention de « Léon l'Isaurien » une confusion de l'auteur avec Léon l'Arménien au début du IXe siècle : s'il s'agit du premier, alors l'évêque en question, qui ordonna Georges de Lesbos et fut exilé en Thrace[61], aurait eu près d'une centaine d'années lors de son exil, ce qui paraît peu probable.

Georges I (*Vie* de David, Syméon et Georges de Lesbos)		Georges II (*Vie* de Georges de Mytilène)	
v. 763	naissance de Georges	v. 776	naissance de Georges en Asie
792	Georges rejoint Syméon à Mytilène pour partager son ascèse pendant trente-trois ans	v. 794	mort de ses parents ; entre dans un *cenobium*
		v. 796-797	Georges se rend à Mytilène et se fait ermite
		v. 802-803	il abandonne sa vie d'ermite
		v. 804	Georges devient évêque à 28 ans
		813-815	séjour à Constantinople auprès du patriarche et discours à Léon V (Noël 814)
815	exil de l'évêque Georges de Mytilène, remplacé par l'iconoclaste Léon (*Vie*, c. 10)	début 815	exil
v. 825	Georges se voit confier la charge du monastère et de ses biens	7 avril 821	mort de Georges
842	Georges à Constantinople		
843	rétablissement des images ; Georges devient évêque de Mytilène	843-847	transfert des reliques de Georges à Mytilène
845 ou 846	mort de Georges		
?	transfert du corps de David vers Mytilène		

Aussi ne faut-il voir, selon nous, que deux Georges de Mytilène, évêques et confesseurs, même s'il faut nuancer la « confession » de Georges I. Plusieurs points communs apparaissent entre la vie de Georges II et les mentions de celle de l'évêque

61. *Ibid.*, c. 15, p. 227 ; détails dans ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 165-166, n. 119 et p. 179, n. 188.

Georges dans la *Vie* des frères de Lesbos[62], en particulier l'exil ordonné par Léon V en 815, même si les lieux d'exil ne correspondent pas[63].

À Georges II, évêque en 804-813, exilé par Léon V[64], succéda Léon, mentionné dans la *Vie* des frères de Lesbos[65] ; il fut probablement déposé en 843[66] et remplacé par Georges I, mort en 845 ou 846. La datation plus tardive de la *Vie* de Georges de Mytilène (milieu du IXe-fin du Xe siècle) et la compilation confuse de la *Vie* de David, Syméon et Georges expliquent les difficultés d'identification de ces personnages.

JEAN DE GOTTHIE

– v. 700/725-v. 792/805 ; fêté les 22 et 26 janvier, le 31 mai. DOHD, p. 54-55 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 90-91 ; PMBZ 3118 et PBE Ioannes 6.
– BHG 891 : Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἐπισκόπου Γοτθίας ; éd. et trad. AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 79-85, qui modifie quelques éléments de l'ancienne édition (AASS Iun. V, p. 190-194 ; 3e éd., VII, p. 167-171). Une brève notice sur le saint, réécriture légendaire de la *Vie*, apparaît dans un synaxaire du XIIe siècle conservé à Oxford : F. HALKIN, « Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford », *Anal. Boll.* 66, 1948, notice 3, p. 80-83.
– Auteur inconnu, mais qui aurait écrit sur la côte méridionale de la mer Noire, peut-être à Amastris[67] ; commanditaire inconnu, mais peut-être s'agit-il d'un évêque d'Amastris.
– Date de rédaction : entre 815 et 842. *Vie* contenue dans trois manuscrits, deux conservés à la Bibliothèque apostolique vaticane (*Vat. gr.* 1667, Xe siècle ; *Vat. gr.* 665, XVIe siècle), un au monastère de Philothéou sur le mont Athos (*Philotheou* 8, XIe-XIIe siècle).

Comme les *Vies* d'Étienne de Sougdaïa, la *Vie* de Jean, évêque de Gotthie connu par d'autres sources du VIIIe siècle[68], nous emmène dans les confins criméens de l'Empire byzantin. Comme la *Vie* de Georges d'Amastris (avec qui le saint est d'ailleurs en contact), la *Vie* de Jean, texte qui, selon I. Ševčenko, inspire confiance[69], a intéressé les historiens pour le contexte politique et militaire dans lequel l'hagiographe fait évoluer son héros : les attaques des Khazars dans les régions

62. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 10, 15 et 16.
63. Il s'agit de Chersonèse dans la *Vie* des frères de Lesbos et d'une île, peut-être dans la Propontide, d'après la *Vie* de Georges de Mytilène (ABRAHAMSE, DOMINGO-FORASTÉ, *David, Symeon and George*, p. 179, n. 188).
64. Il fut évêque pendant neuf ans : *Vie* de Georges de Mytilène, c. 5, p. 35-36.
65. *Vie* de David, Syméon et Georges, c. 15, p. 227-229.
66. La *Vie* des trois frères n'évoque pas la date de déposition de Léon ; dès lors, il pourrait être resté en poste jusqu'en 843.
67. AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 69 et n. 3 ; *supra*, p. 461-462.
68. Dont sa signature, conservée dans les actes de Nicée II : MANSI XIII, col. 137B.
69. ŠEVČENKO, *Hagiography*, p. 115. Sur cette *Vie*, voir l'analyse détaillée de G. L. Huxley, « On the Vita of St. John of Gotthia », *GRBS* 19, 1978, p. 161-169.

côtières de la mer Noire au VIIIe siècle et l'implantation des Goths dans la région[70]. La Crimée du VIIIe siècle voit en effet le partage des terres entre les deux peuples, qui se disputent la souveraineté du territoire et le pouvoir à y installer[71].

Au IXe siècle se pose à nouveau le problème de la souveraineté de la région, partagée entre monde byzantin et monde khazar, revendiquant à la fois son rattachement à l'une ou l'autre de ces régions ainsi qu'une certaine autonomie[72]. L'évêque joue un rôle primordial, en tant qu'inspirateur, ou en tout cas meneur, de cette rébellion[73]. Un dernier élément caractérise ce texte : l'absence de références scripturaires et de modèle biblique appliqué à Jean, cas relativement exceptionnel pour une *Vie* pourtant clairement iconodoule.

JEAN DE POLYBOTOS

– Mort v. 830-840 ; fêté le 4 décembre ; DOHD, p. 56 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 91 ; PMBZ 3244 et PBE Ioannes 592.
– Abs. BHG ; *Syn. Eccl. CP*, col. 277-280.

Évêque iconodoule de Polybotos en Phrygie après avoir été *skeuophylax* de la Grande Église, Jean se rendit à Constantinople après 815 pour contester la politique iconoclaste de Léon V. Il mourut dans les années 830, sans avoir été privé de son siège ni avoir subi de quelconques souffrances pour son iconodoulie. La notice synaxariale de Jean lui attribue quelques miracles et, surtout, fait part de l'étrange culte qui lui est rendu dans la cité : chaque année en effet, à la Pentecôte, ses reliques sont vêtues de son manteau épiscopal et le corps du saint est dressé devant l'autel pour assister et participer à la liturgie.

---

70. Voir par exemple le récit géorgien du martyre d'Abo de Tiflis, qui mentionne aussi l'avancée des Khazars : P. PEETERS, « Les Khazars dans la Passion de s. Abo de Tiflis », *Anal. Boll.* 52, 1934, p. 39-43, spéc. 37-43. Sur Abo, voir MARTIN-HISARD, *Monde géorgien*, p. 560, n. 69 : « Arabe originaire de Bagdad, le parfumeur Abo était entré au service d'un prince géorgien captif ; il le suivit au Kartli après sa libération et se convertit au christianisme. Il accompagna son maître dans des tribulations qui le menèrent chez les Khazars et en Apkhazeti. Revenu à Tbilissi et proclamant ouvertement sa foi, il fut arrêté et décapité le 6 janvier 786. Son *Martyre* fut écrit peu après sa mort à la demande du *catholicos* Samuel. »

71. Comme l'écrit N. A. Alekséenko, « les Goths ont sans doute dû reconnaître la souveraineté des Khazars qui dominaient [au VIIIe siècle] la Crimée. Cependant, l'installation d'une garnison khazare à Doros dans les années 780 [mentionnée par la *Vie* de Jean] a provoqué une rébellion du "maître de Gothie et de ses chefs", à laquelle l'évêque de Gothie Jean a pris une part active. La rébellion a été vite écrasée, mais le Khagan a épargné la vie du "maître de Gothie" aussi bien que celle de l'évêque » (*Tourmarque*, p. 273).

72. N. OIKONOMIDÈS, « Le "système" administratif byzantin en Crimée (IXe-Xe siècles) », dans *Materialy po arheologii istorii i etnografi Tavrij*, éd. A. I. AJBABIN, V. N. ZINKO, Simferopol, 2000, p. 318-323, ici p. 318.

73. Reconstitution des événements dans AUZÉPY, *Gothie et Crimée,* p. 329, et EAD., *Jean de Gothie*, p. 74-75.

Joseph de Thessalonique

– v. 762-832 ; fêté le 14 et le 15 juillet ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 68 ; PMBZ 3448 et PBE Ioseph 3.
– Récit de la translation des reliques de Joseph et de son frère Théodore Stoudite (non mentionné dans la notice de la PBE), rédigé peu après 848 : BHG 1756t, éd. Van de Vorst, *Translation*, p. 50-62 ; mention dans le *Syn. Eccl. CP*, col. 819, l. 35 et suiv.

Apparaissant notamment dans la correspondance de son frère Théodore Stoudite, Joseph n'a pas fait l'objet d'une *Vie*[74]. Le récit du transfert de ses reliques avec celles de son frère est le seul texte à caractère hagiographique à fournir quelques informations sur la vie de Joseph. Ce texte, tout comme la bibliographie le concernant, ne met guère en avant la personnalité du métropolite de Thessalonique, toujours étudié dans l'ombre d'un frère passé à la postérité.

La fin du récit évoque rapidement quelques éléments de la vie de Joseph[75]. Pasteur de Thessalonique, il confessa sa foi et trouva la mort en Thessalie après avoir été exilé par l'empereur Théophile. Naucrace et Athanase[76], qui organisèrent la translation des reliques des deux frères, n'ont trouvé, sur le lieu de sa mort, que peu d'ossements et les déposèrent dans le même cercueil que celui de son frère Théodore et son oncle Platon, dans le même monastère ; la translation des reliques eut donc lieu le même jour que celle de Théodore. Il n'est rien dit de son épiscopat, si ce n'est la mention de ses nombreuses œuvres en tant que métropolite, mais sans détail[77]. En réalité, la mention de Joseph dans le texte n'est qu'anecdotique, et c'est dans d'autres sources qu'on trouvera des éléments sur sa vie.

Léon de Catane

– viiie siècle (avant 787) ; fêté le 20 février. DOHD, p. 62-63 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 123-124 ; PMBZ 4277 et PIB Leo[41] (abs. PBE).
– BHG 981-981e (voir aussi BHL 4838-4839) : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος ἐπισκόπου Κατάνης καὶ περὶ τῆς ἐπαοιδίας Ἡλιοδώρου ; éd. Acconcia-Longo, *Leone di Catania*, p. 80-98.
– Auteur et commanditaire inconnus.

74. La brève mention dans le Synaxaire pourrait être le résumé d'une courte *Vie*.
75. Joseph de Thessalonique, *Translation de reliques*, c. 13-14, p. 58-60.
76. Sur Naucrace, successeur de Théodore à la tête de Stoudios, voir PMBZ 5230 et PBE Naukratios 1 ; sur Athanase, autre moine de Stoudios : PMBZ 675 et PBE Athanasios 8.
77. Joseph de Thessalonique, *Translation de reliques*, c. 13, p. 58, l. 30 et suiv.

– Date de rédaction : v. 750-843. Plusieurs manuscrits contenant la *Vie* sont conservés, et l'éditrice de la *Vie* en utilise quatre[78] : le plus ancien date des Xe-XIe siècles (*Vat. gr.* 1641, ff. 178^{r}-182^{r}), deux datent des XIe-XIIe siècles (*Vat. gr.* 866, ff. 4^{r}-6^{v}; *Angel. gr.* 108 (B2.2), ff. 177^{v}-182^{r}), le dernier de la première moitié du XIIe siècle (*Mess. gr.* 63, ff. 270-277).

La *Vie* de Léon, évêque de Catane au VIIIe siècle, est exceptionnelle à plus d'un titre[79]. Elle est l'un des rares textes hagiographiques siciliens des VIIIe-IXe siècles que l'on possède, d'autant plus qu'elle « apparaît comme une *Vie* d'Héliodore tout autant que comme une *Vie* de S. Léon »[80]. Sur dix-huit chapitres (en excluant le prologue), la *Vie* en consacre douze au mage Héliodore contre seulement six à Léon, qui parvient difficilement à éliminer le mage satanique. La nature iconoclaste de la *Vie* de Léon a été démontrée par l'éditrice de la version brève de la *Vie*[81]. Léon, qu'il ait ou non vécu, n'est connu que par des sources hagiographiques[82] . La *Vie* rapporte les agissements et sortilèges d'Héliodore, qui font exception dans une littérature hagiographique dont les seuls éléments extraordinaires sont les miracles.

L'une des difficultés majeures de ce texte est la datation de l'éventuelle vie historique de Léon ; dans le prologue de la *Vie*, l'auteur mentionne les six conciles œcuméniques antérieurs au concile de Nicée de 787, et fait référence à deux reprises au règne des empereurs Léon et Constantin[83]. Il peut s'agir des empereurs Léon IV et Constantin VI, qui régnèrent ensemble entre 776 et 780[84] et, en ce cas, Léon est titulaire du siège de Catane sous leur règne et meurt un 20 février dans les années 780 puisque son nom n'apparaît pas dans les actes de Nicée II[85].

Il peut également s'agir de Léon III et Constantin V, associé au trône de son père en 720[86] ; cependant, A. Acconcia-Longo souligne qu'aucune source n'évoque un évêque Léon à Catane au VIIIe siècle ; aussi la *Vie* serait-elle légendaire[87]. La datation

78. Détails dans ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, p. 76-79. Léon est figuré en vêtements épiscopaux à Saint-Luc en Phocide (CHATZIDAKIS, *Ὅσιος Λούκας*, fig. n° 6, p. 17).

79. A. ACCONCIA-LONGO, « I vescovi nell'agiografia italo-greca : il contributo dell'agiografia alla storia delle diocesi italogreche », dans *Italie byzantine*, p. 127-153, ici p. 134, repr. de EAD., « Il contributo dell'agiografia alla storia delle diocesi italogreche », dans *Ricerche di agiografia italogreca*, Rome, 2003 (Testi e Studi Bizantino-Neoellenici 13), p. 179-208. Sur l'évêché de Catane, voir PRIGENT, *Sicile*, vol. 1, p. 30-35.

80. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie*, p. 95 ; A. KAZHDAN, « Hagiographical Notes (17-20) », *Erytheia* 9*, 2*, 1988, p. 197-209, ici p. 205-208. Sur le mage Héliodore : PMBZ 2551 et PIB Heliodorus 2 (abs. PBE).

81. ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, spéc. p. 43-55.

82. Références dans *ibid.*, p. 3, n. 3.

83. *Vie* de Léon de Catane, c. 1, p. 81^{39}, c. 9, p. 89$^{1-2}$, c. 11, p. 92^{1}.

84. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie*, p. 90, n. 1, et p. 94-95.

85 C'est Théodore (PMBZ 7579 et PBE Theodoros 70) qui signe les actes : MANSI XII, col. 994, 1031, 1038, 1076, 1094, 1115, 1151 ; MANSI XIII, col. 20, 79, 139, 171, 187, 365, 384.

86. ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, p. 10-11 et p. 43-55.

87. L'absence d'un évêque Léon de Catane dans les autres sources du VIIIe siècle n'est cependant pas un argument suffisant pour attester le caractère légendaire du personnage.

par le règne de Léon III et Constantin V est l'hypothèse la plus probable puisque, comme l'a montré l'éditrice, la *Vie* est un texte iconoclaste, la « *Vie* d'un anti-saint ou plutôt une anti-*Vie* de saint », selon M.-F. Auzépy[88].

L'auteur de la *Vie*, qui écrit peut-être à Catane[89], s'inspire des thèses iconoclastes défendues à Hiéreia en 754 et reprises lors du synode de Constantinople de 815[90], au moment même où la figure des premiers empereurs iconoclastes est célébrée face aux défaites que connaît l'Empire[91]. Aussi l'auteur a-t-il pu écrire dans le premier tiers du IXe siècle, comme le pense l'éditrice de la *Vie*[92]. Elle ne tient cependant pas compte du fait que l'auteur parle de « *nos* très pieux empereurs »[93], ce qui suppose qu'il s'approprie une autre époque, célébrant ainsi la mémoire des premiers empereurs iconoclastes, ou au contraire qu'il est contemporain des événements qu'il rapporte : la *Vie* daterait alors de la première moitié du VIIIe siècle. Sans doute faut-il pencher pour une datation plus large pour la rédaction : elle pourrait être antérieure au concile de Nicée de 787 car l'auteur ne le mentionne pas[94], ou à 843 si l'on considère que l'auteur, puisque Léon n'a pas participé au concile de Nicée, ne juge pas utile d'en parler dans son récit.

MANUEL D'HADRIANOUPOLIS (ANDRINOPLE)

– VIIIe-IXe siècle ; fêté le 22 janvier ; PMBZ 4702 et PBE Manuel 2.
– BHG 2245h ; *Syn. Eccl. CP*, col. 414-416 ; mentionné dans le Ménologe de Basile II (col. 276D-277A) et dans le Synodikon de l'Orthodoxie (app. X, p. 116^1-3^).

Le grand intérêt de la notice consacrée à Manuel, métropolite d'Andrinople en Thrace aux VIIIe-IXe siècles[95], est de le mentionner avec d'autres évêques ayant participé avec lui au concile de Nicée II ; surtout, Manuel fut fait prisonnier avec ses collègues et certains de leurs fidèles quand la ville d'Andrinople fut prise par les

---

88. AUZÉPY, *Analyse littéraire*, p. 64.
89. *Ibid.*, p. 66. Si l'auteur n'écrit pas en Sicile, il connaît néanmoins la ville (mention de l'éparque, de l'hippodrome ou encore des thermes) et les villes côtières d'Italie méridionale (ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, p. 36 et suiv.).
90. *Ibid.*, p. 53-54.
91. C'est ainsi le cas quand les habitants de Constantinople, après la victoire des Bulgares, implorent sur sa tombe Constantin V de venir les sauver (Théophane, *Chronographie*, p. 496 et suiv.).
92. ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, p. 54-55. M.-F. Auzépy (*Analyse littéraire*, p. 67) place la rédaction entre 730 et 843.
93. *Vie* de Léon de Catane, c. 9, p. 89^1^ et c. 11, p. 92^1^ : « Οἱ θειότατοι ἡμῶν βασιλεῖς ».
94. Alors même que la présence des évêques siciliens est importante à ce concile : DARROUZÈS, *Listes de Nicée II*, p. 22 et suiv. ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 365.
95. Mentionné dans les actes de Nicée II : Mansi XII, col. 994 et 1094 ; XIII, col. 137, 365 et 384.

Bulgares. Le succès de Manuel et de ses collègues dans la conversion de certains Bulgares entraîna la colère du chef bulgare, qui ordonna leur martyre[96].

MICHEL DE SYNADA

– v. 755/760-23 mai 826 ; fêté le 23 mai ; PMBZ 5042 et PBE Michael 6.

– BHG 2774x : Τῷ αὐτῷ μηνὶ ΚΓ'. Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ ΜΙΧΑΗΛ ἐπισκόπου Συννάδων ; éd. C. DOUKAKIS, *Μέγας Συναξαριστής*, 5, Athènes, 1892, p. 411-422.

La *Vie* de Michel, métropolite de Synada au tournant des VIIIe-IXe siècles, est une réécriture de la fin du XIXe siècle d'après un original sur manuscrit conservé au mont Athos daté du XVIIIe siècle et non édité[97]. Le contenu de la notice du Grand Synaxaire est probablement fidèle au texte de la *Vie* dont il s'inspire, même si la langue et le vocabulaire employés sont ceux du grec de la fin du XIXe siècle ; les similitudes, dans la composition de l'œuvre comme dans les qualités attribuées à Michel, sont trop importantes avec les autres *Vies* des IXe-Xe siècles pour n'être que fortuites.

La *Vie* comporte plusieurs informations sur son épiscopat : il partagea l'ascèse de Théophylacte de Nicomédie et fut consacré par Taraise[98] ; il participa ensuite à diverses ambassades en Occident et dans le monde arabo-musulman. Exilé par Léon V, il meurt en 826. Pendant sa vie et après sa mort, il réalisa plusieurs miracles. Malgré sa réécriture, l'intérêt de cette *Vie* est incontestable ; elle vient confirmer les données d'autres sources qui prouvent l'existence historique de Michel.

NICÉPHORE DE MILET

– v. 913/937-v. 1000 ; peut-être fêté le 2 juin, jour de sa mort[99]. DOHD, p. 76 ; PMBZ II, *Prolegomena*, p. 73-74 ; notice complète à paraître dans la PMBZ II.

– BHG 1338 : Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ ἐπισκόπου Μιλήτου ; éd. DELEHAYE, *Vita Sancti Nicephori*, p. 133-161.

– Auteur inconnu, mais qui a personnellement rencontré le saint et fournit des informations précises, parfois collectées auprès de témoins ; commanditaire inconnu.

96. Voir également Théophane Continué, V, 4, p. 216-217 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 117.

97. *Vie* de Michel de Synada, p. 422, note : « Ἐκ τῶν χειρογράφων Ἁγ. Ὄρους. » Il s'agit du codex *Athon. Cutlumus.* 93 (634), de 1723, ff. 37-81 (*BHG*[3] 2274x). D'après le catalogue de Sp. Lambros (*Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 1, Cambridge, 1895, p. 108, notice 1184.150), un manuscrit recopié au XIXe siècle se trouverait au monastère du Pantocratôr. Cette *Vie* repose sur un texte plus ancien, puisqu'une notice est consacrée à la confession de Michel le 23 mai dans le Synaxaire de Constantinople, dont les plus anciens manuscrits datent du Xe siècle (*Syn. Eccl. CP*, col. 703-704).

98. La *Vie* ne mentionne pas la participation de Michel au concile de Nicée II, pourtant attestée dans les actes : MANSI XII, col. 994, 1091 et 1151 ; MANSI XIII, col. 137, 189 et 365.

99. DELEHAYE, *Vita Sancti Nicephori*, p. 131 et n. 14 : le jour de la mort du saint n'est pas mentionné dans sa *Vie* (c. 29, p. 160), mais une note marginale sur le manuscrit l'indique.

– Date de rédaction : peu après la mort du saint ; *Vie* conservée dans un manuscrit du XIIe siècle (*Paris. gr.* 1181, ff. 197^v-228^v).

Comme d'autres textes, la *Vie* de Nicéphore de Milet est décevante pour l'étude de l'épiscopat : bien qu'il ait été évêque de Milet pendant près de vingt ans, quelques lignes à peine y sont consacrées dans l'hagiographie, articulée essentiellement autour de la vocation monastique de Nicéphore sur le mont Latros après son épiscopat. En revanche, certaines informations historiques que fournit l'auteur sont particulièrement intéressantes, par exemple pour l'histoire de l'enseignement et de la culture au Xe siècle[100]. Cas rare pour un évêque aux VIIIe-XIe siècles, Nicéphore fut castré avant d'être envoyé étudier à Constantinople à l'âge de sept ans.

Pierre d'Argos

– v. 860-v. 930 ; fêté le 3 mai ; DOHD, p. 81-82 ; PMBZ 6072 (abs. PBE) ; PMBZ II, *Prolegomena*, p. 85-86 ; notice complète à paraître dans la PMBZ II.
– BHG 1504 : Θεοδώρου ἐλαχίστου μητροπολίτου Νικαίας, εἰς τὸν ἐν ἁγίοις Πατέρα ἡμῶν καὶ Θαυματουργὸν Πέτρον ἐπίσκοπον Ἄργους· Δέσποτα, εὐλόγησον ; éd. et trad. gr. mod. K. Kyriakopoulos, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 232-254 ; *Syn. Eccl. CP*, col. 649-652 et 652-654.
– Auteur : Théodore, métropolite de Nicée ; commanditaire inconnu.
– Date de rédaction : peu après la mort du saint, sans doute dans les années 930-940, quand Théodore est toujours métropolite de Nicée[101] ; *Vie* conservée dans un manuscrit des Xe-XIe siècles de la Bibliothèque apostolique vaticane (*Vat. Palatinus gr.* 27, ff. 25^v-31^v) ; l'éditeur utilise également un manuscrit du XIVe siècle de la Bibliothèque nationale d'Athènes (*Atheniensis, Biblioth. nation.*, 278, ff. 286^r-294^v).

Saint évêque d'Argos dans le premier tiers du Xe siècle et auteur de plusieurs œuvres, dont l'éloge funèbre d'Athanase de Méthonè, Pierre est bien connu par une *Vie* dont l'identification de l'auteur, Théodore, n'a pas toujours été claire[102]. Lui-même originaire d'Argos, il a bien connu le saint dont il dit avoir été le disciple avant d'être promu à la métropole de Nicée. La *Vie* de Pierre est riche en informations sur la vie provinciale et les fonctions d'un évêque, et fourmille de détails sur la famille de Pierre, ses origines, le destin de ses frères (dont Paul, promu à la métropole de

---

100. Voir les analyses de P. Lemerle dans *Humanisme*, p. 243-246.

101. La datation de la *Vie* vers 955-970 par S. Efthymiadis (*Byzantine hagiographer*, p. 80), nous semble trop tardive : Théodore, devenu *chartophylax*, écrit à Constantin VII, mort en 959, plusieurs lettres dans lesquelles il évoque cette fonction, qu'il occupa après celle de métropolite ; c'est comme métropolite qu'il écrivit la *Vie* si l'on en croit le titre. Ce n'est pourtant pas assuré : il a pu inscrire son titre de métropolite après avoir quitté son poste, plus prestigieux sans doute que celui de *chartophylax* pour l'auteur d'une *Vie* épiscopale.

102. Voir *supra*, p. 457-458.

Corinthe par Nicolas Mystikos) ou encore sur le terrible hiver 927-928 qui causa une famine dans le Péloponnèse et que le saint chercha à endiguer.

Théoclète de Lacédémone

– Mort peut-être avant 879[103] ; fêté le 26 février ; DOHD, p. 103-104. Abs. des prosopographies.
– BHG 2420 : Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Θεοκλήτου ἐπισκόπου Λακεδαιμονίας· Εὐλόγησον, Πάτερ ; éd. Bées, *Théoclète*, p. 27-53 ; éd. Sgouritsas, *Θεόκλητος*, p. 572-593 [éd. de référence].
– Auteur inconnu, probablement un clerc de l'Église de Lacédémone ; commanditaire : Théodore (ou Théodoret), évêque de Lacédémone.
– Date de rédaction : sans doute bien postérieure à la mort du saint, l'auteur précisant que la mémoire de Théoclète n'est plus célébrée comme elle le mériterait par ses successeurs ; vers 960 selon S. Efthymiadis[104] ; avant 1082-1083 selon N. A. Béès[105]. *Vie* conservée dans un unique manuscrit du XIVe siècle (*Barber. gr.* 585).

Relativement pauvre en informations, la *Vie* de Théoclète n'a que peu d'intérêt : l'auteur se contente de poncifs hagiographiques classiques et reconnaît ne pas savoir grand-chose de la vie de son héros, se contentant ainsi de rapporter un seul miracle *post-mortem* (la guérison d'une femme). Seules les quelques informations sur son culte – ou plutôt l'absence de culte après sa mort – ont donc un intérêt.

Théophylacte de Nicomédie

– v. 765-843/847 (845 ?) ; fêté le 8 mars. DOHD, p. 107-108 ; PMBZ I, *Prolegomena*, p. 79-80 ; PMBZ 8295 et PBE Theophylaktos 37.

Vie par Théophylacte

– BHG 2451 : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας ; éd. Vogt, *Théophylacte*, p. 71-82.
– Auteur : Théophylacte, clerc de Nicomédie ; commanditaire inconnu ; peut-être Grégoire, deuxième successeur de Théophylacte.
– Date de rédaction : entre 847 et le XIIIe siècle (manuscrit de Lavra, Δ 84) ; vers 870 selon S. Efthymiadis[106] ; avant le milieu du IXe siècle selon nous.

Vie anonyme

– BHG 2452 : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας ; éd. et trad. fr. partielle Halkin, *Hagiologie*, p. 170-184.
– Auteur et commanditaire inconnus.

103. En 879, c'est Antoine qui signe les actes du concile (Mansi XVIIA, col. 376D).
104. Efthymiadis, *Byzantine hagiographer*, p. 80.
105. Bées, *Théoclète*, p. 13.
106. Efthymiadis, *Byzantine hagiographer*, p. 79 ; il n'explique pas cette datation.

– Dates de rédaction : entre 847 et le XIVe siècle (manuscrit *Patm. gr.* 736) : vers 920 selon Efthymiadis[107] ; entre le milieu du IXe et le Xe siècle selon nous.

La vie de Théophylacte de Nicomédie nous est bien connue par deux *Vies* et la mention du saint dans de nombreuses sources. Confesseur du second iconoclasme, Théophylacte est resté célèbre pour avoir fondé dans sa métropole un important complexe hospitalier. La datation des *Vies* est en revanche moins assurée.

La date des manuscrits permet de fixer un *terminus ante quem* pour la rédaction : le XIIIe siècle pour la première *Vie*[108], le XIVe siècle pour la seconde[109]. L'hagiographe Théophylacte mentionne par ailleurs le maintien des œuvres pieuses fondées par Théophylacte sous ses deux successeurs, Grégoire et Ignace[110]. Ce sont de maigres arguments pour permettre une datation précise mais on peut considérer que la datation proposée par S. Efthymiadis, vers 870, est trop tardive. En effet, si l'auteur ne mentionne que les deux successeurs de Théophylacte (c'est-à-dire sur une période courant de 815 à 850 environ), c'est probablement parce qu'il écrit à ce moment-là ou qu'il est mort avant la fin de l'épiscopat du second successeur ; s'il écrivait sous l'épiscopat d'un troisième ou quatrième successeur, il le préciserait, tout comme il préciserait si un évêque avait détruit, abandonné, remanié ou maintenu le complexe hospitalier. L'auteur écrirait ainsi avant le milieu du IXe siècle. L'idée de Vogt selon laquelle l'auteur aurait écrit lors du transfert du corps de Théophylacte vers Nicomédie (avant 847, puisque Méthode ordonne ce transfert) est intéressante et notre hypothèse la rejoint[111] : la *Vie* a pu faire fonction d'éloge prononcé lors de ce transfert devant le peuple de la cité[112].

L'auteur du second texte dit s'être inspiré de la *Vie* par Théophylacte, soit après le milieu du IXe siècle ; comme le premier, il fut sûrement rédigé à Nicomédie. S. Efthymiadis ne justifie pas sa datation de la seconde *Vie* dans les années 920. Le seul élément qui pourrait expliquer ce choix est la nature du manuscrit qui contient la *Vie* qui, comme l'a noté Halkin, ne compte que des textes antérieurs à Syméon Métaphraste, c'est-à-dire à la fin du Xe siècle[113] ; la *Vie* anonyme fut donc rédigée entre le milieu du IXe et la fin du siècle suivant.

---

107. *Ibid.*, p. 80, sans justification de la date donnée.

108. Datation citée dans VOGT, *Théophylacte*, p. 67.

109. Datation citée par Halkin en introduction à l'édition de la *Vie* anonyme, p. 170.

110. *Vie* par Théophylacte, c. 8, p. 75. Sur la succession épiscopale, FEDALTO, *HEO*, p. 95 ; CHEYNET, *Époque byzantine*, p. 341.

111. VOGT, *Théophylacte*, p. 68.

112. Ceci est d'autant plus vraisemblable que l'auteur, à la fin de la *Vie*, interpelle les « auditeurs » de son « discours » (*Vie* par Théophylacte, c. 19, p. 82), ce qui n'est pas incompatible avec l'hypothèse d'un éloge prononcé devant un public (*supra*, p. 459 n. 245).

113. Introduction à l'édition de la *Vie* anonyme, p. 170.

Prosopographie des métropolites et évêques syncelles (Xe-XIe siècles)

Le classement est chronologique ; en cas de similitude, l'ordre est alphabétique, par nom de titulaire, puis par nom de siège. Plusieurs syncelles ne sont connus que par des sceaux mal datés. Les pièces que G. Zacos et J. Nesbitt datent des Xe-XIIe siècles doivent être attribuées pour la plupart au XIe siècle, pour des raisons institutionnelles : au Xe siècle, le titre de syncelle est presque inexistant, et il disparaît à la fin du XIe siècle. La datation du XIe siècle reste cependant insuffisante, car il est probable que les syncelles aient exercé leur charge après le milieu du siècle, quand se multiplie le titre. Quand une date précise est donnée, elle désigne l'année où l'on sait que l'évêque a porté le titre de syncelle (même s'il a pu être en fonction avant cette date). Nous donnons, quand elles existent, les références aux notices des prosopographies (PMBZ, PBE et PBW)[1].

Abréviations : S : siège occupé par le titulaire ; T : titre(s) porté(s) par le personnage ; Σ : source(s) où apparaît la mention du titre de syncelle.

CHRISTOPHE **v. 907-912**
S : Cyzique / T : syncelle
Prédécesseur d'Ignace de Cyzique, destinataire d'une lettre de Nicolas Mystikos ; Christophe fut promu syncelle au début du patriarcat d'Euthyme (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 693 [723]). Il est le plus ancien métropolite syncelle connu.
Σ : Aréthas de Césarée, *Lettres*, n° 72, p. 109[18-20].

PHILARÈTE **v. 956-970**
S : Euchaïta / T : syncelle
Peut-être en fonction sous le patriarcat de Polyeucte. Il pourrait s'agir du syncelle mentionné dans une lettre du métropolite de Chônai (*Lettres*, n° 13, p. 354), dont la correspondance fait mention à deux reprises de la cité d'Euchaïta (DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 63). L'existence d'un titre unique à la fin du Xe siècle pourrait laisser penser qu'il s'agit de Philarète, ou bien de ses successeurs immédiats à la dignité de syncelle, peut-être Étienne et Théodore.
Σ : L 764 et 1592 ; *DOSeals* 4, 16.5 ; ZN 874.

ÉTIENNE **dès 976**
S : Nicomédie / T : syncelle
Étienne signe le tome synodique de 997 en qualité de métropolite (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 804). Il conserve son titre de syncelle au moins jusqu'en 1003, c'est-à-dire en même temps que Léon de Synada et peut-être que Théodore ; sur la carrière du personnage, voir *supra*, p. 326-328.
Σ : Léon le Diacre, *Histoire*, X, 6, p. 169 ; Skylitzès, *Synopsis*, p. 317 ; *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien, c. 72-99, p. 98-138 ; Nicéphore Ouranos : *Lettres*, nos 5, 7, 9 et 42, p. 219-220, 221, 222 et 245-246 ; L 378 ; *DOSeals* 3, 83.8.

---

1. Voir *supra*, p. 322-326.

Théodore v. 980-992
S : inconnu (probablement une métropole) / T : syncelle
Σ : Grumel, *Métropolites syncelles*, p. 112.

Théodore fin du xe s.
S : Kymè ? / T : syncelle
D'après la datation du sceau par V. Laurent, ce Théodore pourrait être le même personnage que le précédent, même s'il peut y avoir une incompatibilité entre le titre de métropolite et celui d'évêque. Il aurait ainsi pu succéder à Philarète d'Euchaïta et Étienne de Nicomédie.
Σ : L 299.

Léon fin du xe s.
S : Synada / T : syncelle
Auteur d'une vaste correspondance, ambassadeur pour Basile Ier et Sisinnios II.
Σ : Léon de Synada, *Lettres*.

N. xe-xie s.
S : ? / T : syncelle
PBE Anonymus 365 (abs. PMBZ). Konstantopoulos date le sceau des ixe-xe siècles, mais Grumel exclut le ixe siècle, date trop reculée pour une fonction conférée aux métropolites au siècle suivant (*Métropolites syncelles*, p. 112, n. 11).
Σ : Konstantopoulos, *1917*, p. 243.

Basile xie s.
S : Corcyre / T : syncelle
xie et non xiie siècle : Grumel, *Métropolites syncelles*, p. 110, n. 1.
Σ : *Schlumberger*, p. 209.

Michel 1029
S : Euchaïta / T : syncelle
Membre de la famille des Radnèoi, Michel est nommé, avec Cyriaque d'Éphèse et Dèmètrios de Cyzique, par Romain Argyre. Son titre de syncelle n'apparaît pas sur son sceau. PBW Michael 106 et Michael 20330.
Σ : Skylitzès, *Synopsis*, p. 375 ; Ficker, *Erlasse*, p. 19[1], p. 26[2] ; L 768 ; *DOSeals* 4, 16.3.

Cyriaque 1029-1039
S : Éphèse / T : syncelle
Nommé par Romain Argyre en 1029 ; présent aux synodes de 1030 (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 839), 1032 (*ibid.*, n° 840) et 1039 (*ibid.*, n° 846) ; Feissel, *Métropolites d'Éphèse*, n. 4, p. 231-232 ; PBW Kyriakos 101.
Σ : Skylitzès, *Synopsis*, p. 375 ; Ficker, *Erlasse*, p. 18[30], p. 25[12], p. 42[8].

Dèmètrios 1029-1039
S : Cyzique / T : syncelle ; économe de la Grande Église
Nommé par Romain Argyre et présent aux synodes des années 1030 ; PBW Demetrios 101.
Σ : Skylitzès, *Synopsis*, p. 375 ; Ficker, *Erlasse*, p. 18[28], p. 25[10], p. 42[9] ; L 50 et 351 ; *DOSeals* 3, 53.4 ; *BLS* 79.

Théophane v. 1020-1037
S : Thessalonique / T : syncelle
Métropolite de Thessalonique, il fut déposé par Michel IV pour avoir caché l'argent de son Église. Comme Cosme de Nicée, il fut syncelle sans doute après 1030. PBW Theophanes 101.
Σ : Skylitzès, *Synopsis*, p. 402 ; *DOSeals* 1, 18.89.

Cosme 1030-1050
S : Nicée / T : syncelle
Sa nomination est sans doute postérieure aux années 1030, sinon l'on trouverait mention de son nom dans le texte de Skylitzès ; PBW Kosmas 2017.
Σ : L 394 ; *DOSeals* 3, 59.10.

Laurent 1030-1054
S : Dyrrachion / T : syncelle
Signataire du compte-rendu synodal de juillet 1054 sur l'excommunication de Michel Cérulaire par le cardinal Humbert (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 869) ; connu également par un sceau (*DOSeals* 1, 12.15), il a signé les actes synodaux des années 1030, mais n'était pas encore syncelle (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n°s 840, 844, 845, 846, 869). En 1031, il est déjà métropolite quand il prend part à une intrigue contre Romain III (Skylitzès, *Synopsis*, p. 385) ; PBW Laurentios 102.
Σ : Will, *Acta*, p. 156[5].

Léon 1030-1060
S : Athènes / T : syncelle puis protosyncelle
Présent aux synodes de 1032, 1038 et 1054 (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n°s 840, 844 et 869) ; protosyncelle après 1054 (il est encore syncelle au synode de juillet) et le 14 octobre 1060, date de sa mort selon l'épitaphe du Parthénon ; PBW Leon 154.
Σ : Ficker, *Erlasse*, p. 26[1] ; Rhallès-Potlès, *Σύνταγμα*, V, p. 36 ; Will, *Acta*, p. 168[12-13] ; L 597 ; *Χαράγματα* n° 59.

Jean années 1030
S : Mélitène / T : syncelle
Jean dut recevoir son titre de syncelle pour « le zèle déployé dans sa lutte contre l'hérésie des Jacobites » (Laurent, *Corpus, Église*, 1, p. 316) ; abs. de la liste donnée par V. Grumel. On conserve un éloge funèbre de l'évêque par Michel Psellos ; PBW Ioannes 272.
Σ : L 435 ; *DOSeals* 4, 68.9.

Nicétas 1032
S : Amorion / T : syncelle
Présent au synode de 1032. L'identification de ce personnage est problématique ainsi que l'a montré V. Grumel (*Métropolites syncelles*, p. 112, n. 9) ; abs. PBW.
Σ : Ficker, *Erlasse*, p. 27[3].

Jean après 1032-1060
S : Ainos / T : syncelle
Ainos est archevêché jusqu'au xie siècle ; en 1032, le siège devient métropole (Notitia 11[64] ; Ficker, *Erlasse*, p. 26) ; l'épiscopat de Jean est donc postérieur de peu à cette date ; ses sceaux permettent de penser qu'il est en poste au moins jusque dans les années 1060 ; PBW Ioannes 283, 20136, 20137 et 20246.
Σ : *Schlumberger*, p. 119 ; L 798 ; ZN 511 et 512 ; *DOSeals* 1, 45.2 et 45.3.

Antoine Pachès 1037-1039
S : Nicomédie / T : syncelle
Eunuque, Antoine est présent au synode de septembre 1039 sur les mariages, les héritages et les hérétiques (Grumel-Darrouzès, *Regestes*, n° 846) ; il avait pris part en 1037 à un complot avec Jean l'Orphanotrophe pour déposer le patriarche Alexis Stoudite ; PBW Antonios 101.
Σ : Ficker, *Erlasse*, p. 42[10].

Antoine milieu du xie s.
S : Turquie / T : syncelle ; moine
Antoine s'intitule proèdre de Turquie, c'est-à-dire de Hongrie ; une métropole y fut établie entre 1002 et 1028, date à laquelle apparaît Jean, métropolite de Turquie, signataire des actes d'un synode patriarcal (Oikonomidès, *Turquie*, p. 527-528 et 532) ; le siège préexistait comme évêché ; PBW Antonios 20101 (milieu du siècle ?).
Σ : L 472 ; *DOSeals* 1, 36.1.

Jean milieu du xie s.
S : Pompéïoupolis / T : syncelle
Sans doute dans la seconde moitié du siècle ; PBW Ioannes 20472 (milieu du siècle ?).
Σ : *DOSeals* 4, 20.4.

Léon milieu du xie s.
S : Brioula / T : syncelle
Inconnu de la liste établie par Grumel. On possède plusieurs sceaux ; on pourra s'étonner que la pièce portant le titre de syncelle (L 282 et *DOSeals* 3, 10.1) soit plus petite que l'autre sceau de Léon (L 281), probablement antérieur (16 contre 20 mm pour le diamètre total). Peut-être peut-il s'agit du même personnage que Léon, évêque de Brysis (voir ci-dessous, sceau ZN 547, dont la lecture serait mal assurée ?) ; PBW Leon 20232 (milieu du siècle ?).
Σ : L 282 ; *DOSeals* 3, 10.1.

Manuel (ou Emmanuel) milieu du xie s.
S : Euchaïta / T : syncelle
La lecture difficile du sceau ne garantit pas une identification sûre du personnage ; PBW Manuel 20122 (milieu du siècle ?).
Σ : L 767 ; *DOSeals* 4, 16.2.

Stylianos milieu du xie s.
S : Césarée / T : syncelle
Le titre d'archevêque sur le sceau ne correspond pas au titre officiel du siège de Césarée de Cappadoce (métropole et *prôtothronos*), mais est honorifique ; PBW Stylianos 20140 place le siège de Césarée en Bithynie, mais ce ne peut être le cas.
Σ : L 1687 (x^e^-xie siècles) ; *DOSeals* 4, 41.2

N. 2e moitié du xie s.
S : Basilaion / T : syncelle
Pourrait-il s'agir du personnage évoqué dans les lettres de Psellos (PBW Anonymus 2354) ?
Σ : L 801.

N. 2e moitié du xie s.
S : Bizyè / T : syncelle
Cet archevêque fut sans doute en fonction dans la seconde moitié du siècle, après Nicétas, en charge en 1030 (PBW Niketas 141) et avant Léon, en charge en 1072 (Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire*, p. 278) ; abs. PBW.
Σ : L 1807 ; *DOSeals* 1, 74.4.

N. (Théodore ?) 2e moitié du xie s.
S : Euchaïta / T : syncelle
V. Laurent lit les lettres Θ et Δ qui pourraient indiquer un nom tel que Théodore, Théodose ou Théodotos ; les éditeurs des *DOSeals* ne voient pas les lettres (*DOSeals* 4, p. 47) ; PBW Anonymus 20141.
Σ : L 770 ; ZN 843 ; *DOSeals* 4, 16.8.

N. 2e moitié du XIe s.
S : Euchaïta / T : protosyncelle
Il pourrait s'agir du même personnage que le précédent, qui aurait accédé au rang de protosyncelle sans promotion dans la hiérarchie ecclésiastique ; PBW Anonymus 20140.
Σ : L 1783 ; *DOSeals* 4, 16.9 ; ZN 842.

N. 2e moitié du XIe s.
S : Paros et Naxos / T : proèdre des protosyncelles
Il s'agit du proèdre de Paros et Naxia, évêchés dont la promotion en une seule métropole, Paronaxia, a lieu en 1083 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, no 929) ; le sceau est donc de peu antérieur à cette date ; PBW Anonymus 20145 (vers 1075).
Σ : ZN 1039.

BASILE 2e moitié du XIe s.
S : Amasée / T : syncelle
Sceau daté des Xe-XIIe siècles, mais en réalité du XIe siècle ; PBW Basileios 20161 (seconde moitié du siècle ?).
Σ : ZN 378.

BASILE 2e moitié du XIe s.
S : Berrhoia / T : syncelle
PBW Basileios 20112.
Σ : L 468 ; *DOSeals* 1, 19.2.

BASILE 2e moitié du XIe s.
S : Corcyre / T : syncelle
Abs. PBW.
Σ : L 802.

CONSTANTIN 2e moitié du XIe s.
S : Myra / T : syncelle
V. Laurent a mal lu le sceau 1755 : il s'agit bien de Myra et non de Patras ; PBW Konstantinos 20267.
Σ : L 507 ; *DOSeals* 2, 72.2 ; voir L 1755 (mais mauvaise lecture).

CONSTANTIN 2e moitié du XIe s.
S : Vidin / T : syncelle
Vidin, sur la frontière danubienne, dépendait de l'archevêché de Bulgarie ; PBW Konstantinos 20231.
Σ : *Seyrig* 277.

ÉTIENNE 2e moitié du XIe s.
S : Basilaion / T : syncelle
Datation précisée par GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 110, n. 3 ; abs. PBW.
Σ : *Schlumberger*, p. 303.

EUTHYME 2e moitié du XIe s.
S : Larissa / T : protosyncelle
Le titre de protosyncelle implique de placer le sceau d'Euthyme après le milieu du XIe siècle ; PBW Euthymios 20108.
Σ : ZN 463 ; *DOSeals* 2, 17.2.

GRÉGOIRE 2e moitié du XIe s.
S : Serrès / T : syncelle
Connu par un autre sceau antérieur, puisqu'il n'atteste pas sa dignité de syncelle (L 1787 ; *DOSeals* 1, 42.2) ; PBW Gregorios 20104.
Σ : L 776 ; *DOSeals* 1, 42.3.

JEAN (MAUROPOUS ?) 2e moitié du XIe s.
S : Euchaïta / T : protosyncelle
Le personnage n'est cité que par V. Grumel. Il s'agit certainement de Jean Mauropous ; PBW Ioannes 289. voir A. KARPOZILOS, *The Letters of Ioannes Mauropous, Metropolitan of Euchaita. Greek Text, Translation and Commentary*, Thessalonique, 1990 (CFHB 34, *series Thessalonicensis*) ; MOULET, *Autobiographies*.
Σ : GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 111.

JEAN 2e moitié du XIe s.
S : Mytilène / T : protosyncelle
Jean, sur son sceau, s'intitule *poimènos* ; il fut en charge à Mytilène après Constantin, attesté en 1054, et avant Nicétas, attesté en 1089-1092 ; voir *DOSeals* 2, p. 143 ; PBW Ioannes 20352.
Σ : L 753 ; *DOSeals* 2, 51.8.

LÉON 2e moitié du XIe s.
S : Brysis / T : syncelle
Peut-être s'agit-il du même personnage que Léon de Brioula (ci-dessus, sceaux L 282 et *DOSeals* 3, 10.1) ? PBW Leon 20156 (seconde moitié du siècle ?).
Σ : ZN 547.

MICHEL 2e moitié du XIe s.
S : Amasée / T : protosyncelle
De même que pour Euthyme de Larissa, le titre de protosyncelle implique de dater le sceau de la seconde moitié du XIe siècle, et non simplement des Xe-XIIe siècles ; PBW Michael 20219.
Σ : ZN 598.

MICHEL 2e moitié du XIe s.
S : Néocésarée / T : syncelle puis proèdre des protosyncelles ; grand sacellaire
Présent au synode de 1072 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900a) ; PBW Michael 195.
Σ : L 1731 et 1732 ; *DOSeals* 4, 29.3, 29.4 et 29.5 (= LAdm 782 = *BLS* 97) ; Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[4] (proèdre des protosyncelles).

MICHEL BARYS 2e moitié du XIe s.
S : Traïanoupolis / T : proèdre des protosyncelles
Métropolite de Traïanoupolis, Michel fut proèdre des protosyncelles dans le dernier quart du XIe siècle ; PBW Michael 20129.
Σ : L 1767 ; *DOSeals* 1, 61.2.

NICÉTAS 2e moitié du XIe s.
S : Gangra / T : syncelle
Sceau du XIe siècle ; PBW Niketas 20156 (seconde moitié du siècle ?)
Σ : ZN 658 (Xe-XIIe siècles)

NICÉTAS 2e moitié du XIe s.
S : Iônopolis / T : syncelle ; cartulaire de l'orphanotrophe
Sur ce personnage et sa carrière, voir *supra*, p. 328-330 ; PBW Niketas 20144.
Σ : ZN 644, 657 et 659 ; *DOSeals* 4, 18.2 et 18.3.

THÉODORE 2e moitié du XIe s.
S : Dauleia / T : syncelle
On possède un sceau antérieur de Théodore qui ne mentionne pas son titre de syncelle (L 611) ; abs. PBW.
Σ : L 612.

THÉODORE 2e moitié du XIe s.
S : Hélos / T : syncelle
Évêque d'Hélos, suffragant de Patras ; petit siège épiscopal, ce qui implique que son titulaire, devenu syncelle, le fut tardivement au XIe siècle, quand le titre était largement dévalué ; PBW Theodoros 20201.
Σ : L 658 ; *DOSeals* 2, 26.1.

THÉODORE 2e moitié du XIe s.
S : Méloè / T : syncelle
Théodore est évêque, non métropolite ; le sceau est donc probablement postérieur au milieu du XIe siècle ; PBW Theodoros 20157.
Σ : ZN 725.

THÉODOULOS 2e moitié du XIe s.
S : Néocésarée / T : syncelle
Sceau daté des Xe-XIIe siècles, mais à attribuer au XIe siècle ; PBW Theodoulos 20104 (seconde moitié du siècle ?).
Σ : ZN 749.

THÉOPHANE 2e moitié du XIe s.
S : Amorion / T : syncelle
Sceau daté des Xe-XIIe siècles, mais à attribuer au XIe siècle ; PBW Theophanes 20108 (seconde moitié du siècle ?).
Σ : ZN 754.

LÉON 1053
S : archevêque de Bulgarie / T : protosyncelle
GRUMEL, *Métropolites syncelles*, p. 96-97 et n. 22 ; PBW Leon 108 (mention du personnage dans diverses sources, dont Skylitzès, mais sans mention de son titre de protosyncelle).
Σ : ms. *Scorial* R I 15 (XIe s.)

NICÉTAS 1054
S : Chalcédoine / T : syncelle
Présent au synode de 1054 ; abs. PBW.
Σ : WILL, *Acta*, p. 156[4] ; *Schlumberger*, p. 413 ; L 404.

NICOLAS 1054
S : Euchaneia / T : syncelle
Présent au synode de 1054 ; abs. PBW.
Σ : WILL, *Acta*, p. 168[14].

THÉOPHANE 1054
S : Cyzique / T : syncelle
Présent au synode de 1054 ; abs. PBW.
Σ : WILL, *Acta*, p. 156[3] ; L 352.

MICHEL 1054-1072
S : Sylaion / T : syncelle
Présent au synode de 1054 et à celui de 1071-1072 sur les nominations aux évêchés (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900) ; PBW Michael 199.
Σ : WILL, *Acta*, p. 168[13] ; Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 575 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[20] ; L 550-551.

LÉON 1060-1068/1069
S : Athènes / T : syncelle ; recteur
Mort en 1068-1069, comme l'atteste son épitaphe ; il a succédé à son homonyme, décédé en 1060 et déjà syncelle (ainsi que protosyncelle ; voir ci-dessus) ; sur le *rektôr*, titre non ecclésiastique bien que conféré à des clercs et apparu à la même époque que le titre de syncelle, DARROUZÈS, *Offikia*, p. 29, n. 4 ; abs. PBW.
Σ : *Χαράγματα* n° 55.

MICHEL v. 1060-1090
S : ? / T : syncelle
Peut-être s'agit-il du même Michel, higoumène de Stoudios, dont V. Laurent a édité le sceau (L 226) ; PBW Michael 20150.
Σ : *Seyrig* 230.

THÉOPHILE v. 1060-1080
S : Tarse / T : syncelle
Métropolite de Tarse, peut-être dans la seconde moitié du siècle (vers 1060-1080 d'après Laurent) ; PBW Theophilos 2017.
Σ : L 1541 ; *DOSeals* 5, 5.6.

JEAN v. 1070-avant 1081
S : Sidè / T : protosyncelle, protoproèdre des protosyncelles, hypertime
Le personnage, puissant ministre de Nicéphore III Botaniatès, tomba en disgrâce en 1081, à l'arrivée au pouvoir d'Alexis Comnène ; voir *DOSeals* 2, p. 179-180 ; il est fort probable que le titulaire du sceau L 1720 (dernier quart du XIe s.) soit le même personnage ; PBW Ioannes 102 et Ioannes 20359.
Σ : L 407, 408, 1720 ; *DOSeals* 2, 78.3, 78.4 et 78.5 ; L 1720 ?

GEORGES v. 1068-1073
S : Russie / T : syncelle
Métropolite de Kiev (plusieurs sceaux conservés : *DOSeals* 1, p. 192) ; PBW Georgios 20108.
Σ : L 784 ; *DOSeals* 1, 85.2.

BASILE avant 1070
S : Laodicée / T : syncelle
V. Grumel (*Métropolites syncelles*, p. 110, n. 2) date le sceau des années 1070. V. Laurent (*Corpus, Église*, vol. 1, p. 392) place le sceau avant cette date cette date ; le siège est probablement celui de Phrygie, non de Pisidie ; abs. PBW.
Σ : L 530.

THÉODORE TZANZÈS avant 1071
S : Héraclée / T : syncelle
Le successeur de Théodore, Théophile, est attesté en 1071 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900). Sur la famille, LAURENT, *Corpus, Église*, vol. 1, p. 217-218 ; PBW Theodoros 20114.
Σ : L 306 ; *DOSeals* 1, 53.8 ; *Seyrig* 250.

NICOLAS 1071
S : Mélitène / T : syncelle
Présent au synode de 1071, il n'apparaît pas à celui de 1072 : a-t-il perdu son poste ? A-t-il quitté Constantinople entre les deux synodes ? Abs. PBW.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574.

MICHEL 1071-1072
S : Laodicée / T : syncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 (GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n[os] 900 et 900a) ; PBW Michael 197.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 575 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[17].

MICHEL 1071-1072
S : Thessalonique / T : syncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 ; PBW Michael 196.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574-575 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[12].

NICÉPHORE 1071-1072
S : Éphèse / T : syncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 ; PBW Nikephoros 137.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[5].

THÉOPHANE 1071-1072
S : Nicée / T : syncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 ; PBW Theophanes 105.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[10].

THÉOPHANE 1071-1072
S : Sébastée / T : protosyncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 ; PBW Theophanes 106.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[11].

THÉOPHILE 1071-1072
S : Héraclée / T : syncelle
Présent aux synodes de 1071 et 1072 ; PBW Theophilos 103.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés*, p. 574 ; ID., *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[6].

CONSTANTIN 1072
S : Claudiopolis / T : protosyncelle
Présent au synode de 1072 ; PBW Konstantinos 176.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[13].

NICÉTAS 1072
S : Ancyre / T : syncelle
Auteur de plusieurs traités d'ecclésiologie, il est présent au synode de 1072 ; PBW Niketas 135.
Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[7].

ROMAIN 1072-1079

S : Cyzique / T : syncelle

Romain signa le tome synodal de 1072 sur les élections des évêques. Syméon lui succéda sur le siège métropolitain au moins dès 1079 ; PBW Romanos 108.

Σ : Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques*, p. 57[8] ; L 353 ; ZN 879 ; *DOSeals* 3, 53.8.

GEORGES v. 1079-1082

S : Antioche de Pisidie / T : protosyncelle puis protoproèdre des protosyncelles

Présent au synode de 1079 sans titre honorifique et à celui de 1082, où il est protoproèdre des protosyncelles (voir *DOSeals* 3, p. 167) ; PBW Georgios 20171.

Σ : L 1741 ; *DOSeals* 3, 89.2.

CHRISTOPHORE années 1080

S : Dristra / T : protosyncelle

La métropole de Dristra (Distra, Bulgarie) apparaît dans la notice 11 ; elle est créée avant 1071, date de sa première mention (présence du métropolite Léon au synode sur les nominations aux évêchés ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 900). Christophore est vraisemblablement le second titulaire du siège ; PBW Christophoros 20128.

Σ : *Bulgaria* 23.10.

Tableaux de la hiérarchie ecclésiastique

Les tableaux qui suivent tentent de reconstituer, à partir des notices épiscopales, la hiérarchie des métropoles et archevêchés aux VIIIe-XIe siècles, c'est-à-dire « l'ordre des préséances du clergé car, plus que tout autre, il est l'aîné de la préséance »[1].

Ces tableaux reposent sur une construction similaire, faisant apparaître la préséance des sièges les uns par rapport aux autres avec les variations enregistrées par les notices ; les numéros renvoient directement au rang d'apparition dans chaque notice de la métropole ou de l'archevêché. La répartition des sièges est toujours donnée selon la *taxis* enregistrée dans la notice 2 avec insertion progressive des sièges selon les variations postérieures de la hiérarchie.

Les cités dont le statut ecclésiastique a été modifié (rétrogradation ou érection en un statut supérieur) n'apparaissent que lorsqu'une notice enregistre ce changement. De même, si certains sièges existent mais ne sont pas intégrés dans les *Notitiae*, nous ne les mentionnons pas : ces tableaux consistent d'abord en une comparaison classée et ordonnée des notices épiscopales pour en faciliter la lecture et repérer l'évolution des sièges principaux de la hiérarchie ecclésiastique, et non en un inventaire complet et systématique de tous les sièges de l'Empire.

La mention « abs. » signifie l'omission dans le(s) manuscrit(s) d'une métropole ou d'une liste au sein d'une notice ou, pour certaines métropoles dans la notice 3 comme l'Hellade (Athènes) ou le Péloponnèse (Corinthe), la constitution d'une liste civile sans fondement ecclésiastique ; le « - » signifie l'absence d'un siège dans une liste pour des raisons d'évolution de la hiérarchie (disparition du siège, rétrogradation, etc.) ; les rangs entre parenthèses indiquent des variantes, minimes, dans les manuscrits.

Dans le tableau reconstituant la *taxis* des métropoles et éparchies, pour la notice 4, la mention « add. » signale l'ajout d'anciennes cités sous juridiction romaine passées au VIIIe siècle dans le ressort de l'Église byzantine ; cependant, ces nouvelles métropoles ne possèdent pas de numérotation dans l'édition des notices, étant simplement mentionnées après la liste des métropoles[2]. Dans la notice 10, « add. » pour l'éparchie de Chypre indique également la mention supplémentaire du siège en fin de liste dans certains manuscrits. Ce tableau indique qu'il s'agit des métropoles et éparchies, mais certaines métropoles n'ont pas de suffragant : le tableau est réalisé à partir des listes des métropoles et non des éparchies ; ainsi apparaît Chalcédoine (Bithynie), alors que le siège n'a jamais eu de suffragant.

Dans les deux tableaux sont également mentionnés :

– le nom moderne et la localisation du siège, accompagnés des références à la notice du siège dans les volumes existants de la *Tabula Imperii Byzantini* : le chiffre

1. *Klètorologion* de Philothée, p. 234.
2. *Notitia* 4, p. 249.

romain renvoie au volume, le chiffre arabe aux pages du volume ; le « ? » signifie soit une localisation trop approximative (et donc non précisée), soit une localisation inconnue[3] ;

– la liste de succession épiscopale : sont systématiquement indiquées les références aux ouvrages de M. Le Quien (*OC*) et G. Fedalto (*HEO*), même si les listes épiscopales y sont parfois vides. Les références à d'autres listes ne sont pas systématiquement mentionnées, à l'exception d'articles ou d'études notables sur tel ou tel siège et reconstituant la liste de succession épiscopale[4].

Nous avons retenu la forme francisée et la plus généralement utilisée pour les sièges les plus connus (ex : Héraclée et non Hérakleia, Crète et non Krètè) ; pour les autres sièges, nous reprenons les transcriptions de la forme grecque selon l'index français réalisé par J. Darrouzès à la fin de l'édition des *Notitiae episcopatuum*.

Pour la localisation des noms modernes, les abréviations sont les suivantes :
A : Albanie ; B : Bulgarie ; C : Chypre ; G : Grèce ; Gé : Géorgie ; I : Italie ; R : Roumanie ; Ru : Russie ; T : Turquie ; U : Ukraine

3. Tous les volumes de la TIB ne sont pas encore parus. Sont prévus les volumes consacrés à la partie méridionale de la Macédoine (n° 11), à la Bithynie et à l'Hellespont (n° 13), à la Carie (n° 14), à la Syrie (n° 15), à la partie septentrionale de la Macédoine (n° 16), au Péloponnèse (n° 17) et à l'Asie et la Lydie (n° 18).

4. Les abréviations bibliographiques sont celles de la bibliographie générale.

Taxis des métropoles et éparchies

MÉTROPOLES ET ÉPARCHIES *Nom moderne et localisation*	RANG DE LA MÉTROPOLE DANS LA *NOTITIA*										LISTE DE SUCCESSION ÉPISCOPALE
	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	
Césarée (Cappadoce) *Eskişehir [T] (II, 193-196)*	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	*OC* I 367-390 ; *HEO* 20-24 et III, 20
Éphèse (Asie) *Efes [T]*	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	*OC* I 671-694 ; *HEO* 113-116 et III, 33 ; FEISSEL, *Métropolites d'Éphèse* 245
Konstantia (Chypre) *Salamis [C]*	-	3	-	-	-	-	-	-	add.	-	*OC* II 1036-1056 ; LAURENT, *Chypre* 164 ; *HEO* II 875-877 ; MALAMUT, *Îles* 370
Héraclée (Europe) *Ereğli [T] (XII, 398-408)*	3	4	3	3	3	3	3	3	3	3	*OC* I 1101-1102 ; *HEO* 274-277 et III, 47-50 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 267-274
Ancyre (Galatie Première) *Ankara [T] (IV, 126-130)*	4	5	4	4	4	4	4	4	4	4	*OC* I 455-474 ; *HEO* 55-57
Cyzique (Hellespont) *Balkız [T]*	5	6	5	5	5	5	5	5	5	5	*OC* I 738-758 ; *HEO* 138-140 ; *Bithynie* 334-335
Sardes (Lydie) *Sart [T]*	6	7	6	6	6	6	6	6	6	6	*OC* I 859-866 ; *HEO* 179-180 et III, 37
Nicomédie (Bithynie) *İzmit [T]*	7	8	7	7	7	7	7	7	7	7	*OC* I 581-598 ; *HEO* 94-96 et III, 29-30 ; *Bithynie* 341-342
Nicée (Bithynie) *İznik [T]*	8	10	8	8	8	8	8	8	8	8	*OC* I 639-656 ; *HEO* 108-110 et III, 32 ; *Bithynie* 339-340
Chalcédoine (Bithynie) *Kadiköy [T]*	9	12	9	9	9	9	9	9	9	9	*OC* I 599-612 ; *HEO* 98-101 et III, 30
Gortyne (Nèsos [Crète]) *Ruines à l'est de Mires [G]*	10	9	add.	37	-	-	46	-	30	31	*OC* II 256-267 ; *HEO* 535-537 ; MALAMUT, *Îles* 368-369
Corinthe (Péloponnèse) *Corinthe [G]*	11	46	add.	38	43	27	28	27	27	28	*OC* II 155-168 ; *HEO* 483-485 et III, 172
Syracuse (Nèsos [Sicile]) *Syracuse [I]*	12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 692
Thessalonique (Illyrie Première/ Macédoine/Thessalie) *Salonique [G]*	13	11	add.	35	39	16	17	16	16	17	*OC* II 27-66 ; LAURENT, *Thessalonique* 303-304 ; *HEO* 423-429 et III, 162
Sidè (Pamphylie) *Selimiye [T] (VIII, 373-394)*	14	13	10	10	10	10	10	10	10	10	*OC* I 995-1002 ; *HEO* 239
Sardènia [Sardaigne] *Sardaigne [I]*	-	14	-	-	-	-	-	-	-	-	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 722
Dyrrachion (Épire Première) *Durrës [A]*	-	15	-	-	-	42	44	42	42	44	*OC* II 240-247 ; *HEO* 528-530

Sébastée (Arménie Seconde) *Sivas [T] (II, 274-276)*	15	31	11	11	13	11	11	11	11	11	*OC* I 419-426 ; *HEO* 50
Amasée (Hélénopont) *Amasya [T]*	16	17	12	12	12	12	12	12	12	12	*OC* I 520-532 ; *HEO* 76-78
Mélitène (Arménie Première) *Eskimalatya [T] (II, 233-237)*	17	-	13	13	11	-	13	13	(13)	13	*OC* I 439-446 ; *HEO* 39-40 et III, 22
Tyane (Cappadoce Seconde) *Kemerhisar [T] (II, 298-299)*	18	16	14	14	14	14	15	14	14	15	*OC* I 395-402 ; *HEO* 30-31
Gangra (Paphlagonie) *Çankırı [T] (IX, 196-199)*	19	19	15	15	15	15	16	15	15	16	*OC* I 549-554 ; *HEO* 85-86 et III, 28
Claudiopolis (Honoriade) *Bolu [T] (IX, 235-237)*	20	20	16	16	16	17	18	17	17	18	*OC* I 567-572 ; *HEO* 90-91
Néocésarée (Pont Polémoniaque) *Niksar [T]*	21	21	17	17	17	18	19	18	18	19	*OC* I 499-508 ; *HEO* 68-69
Pessinonte (Galatie Seconde) *Balahisar [T]*	22	22	18	18	18	19	20	19	19	20	*OC* I 480-492 ; *HEO* 63
Myra (Lycie) *Demre [T] (VIII, 342-359)*	23	23	19	19	19	20	21	20	20	21	*OC* I 965-970 ; *HEO* 225-226 et III, 41
Stauropolis/Aphrodisias (Carie) *Karacasu [T]*	24	27	20	20	20	21	22	21	21	22	*OC* I 899-904 ; *HEO* 191-192 ; RUGGIERI, *Caria* 223-226, 232
Laodicée (Phrygie Pakatianè) *Ruines près de Eskihisar [T] (VII, 323-326)*	25	24	21	21	21	22	23	22	22	23	*OC* I 791-798 ; *HEO* 150-151 et III, 35
Synada (Phrygie Pakatianè) *Şuhut (anc. Çifut Kasaba) [T] (VII, 393-395)*	26	25	22	22	22	23	24	23	23	24	*OC* I 828-838 ; *HEO* 167
Ikonion (Lycaonie) *Konya [T] (IV, 176-178)*	27	28	23	23	23	24	25	24	24	25	*OC* I 1067-1074 ; *HEO* 266-267 et III, 43-45
Nikopolis (Vieille Épire) *Ruines au nord de Préveza [G] (III, 213-214)*	-	29	-	-	-	-	-	-	-	-	*OC* II 133-138 ; *HEO* 473 et III, 170
Antioche (Pisidie) *Yalvaç Çayı [T] (VII, 185-188)*	28	26	24	24	24	25	26	25	25	26	*OC* I 1035-1042 ; *HEO* 255-256
Pergè et Sylaion (Pamphylie) *Evrinşar Harabeleri [T] (VIII, 360-372)/Ruines à Kocahisar Harabeleri (VIII, 395-402)*	29	30	25	25	25	26	27	26	26	27	*OC* I 1013-1016 et 1017-1020 ; RUGGIERI, NETHERCOTT, *Syllion* 144-145 ; *HEO* 246 et 253
Mokissos (Cappadoce Troisième) *Viranşehir [T] (II, 238-239)*	30	18	26	26	26	29	30	29	29	30	*OC* I 407 ; *HEO* 35
Phasis (Lazique) *Poti [Gé]*	31	34	27	27	27	-	-	-	-	-	*OC* I 1341-1346 ; *HEO* 400
Philippoupolis (Thrace) *Plovdiv [B] (VI, 399-404)*	32	41	28	28	28	36	38	36	36	38	*OC* I 1155-1162 ; *HEO* 301-303
Traïanoupolis (Rhodope) *À l'ouest de Lutra Traïanoupolis [G] (VI, 482-484)*	33	32	29	29	29	37	39	37	37	39	*OC* I 1193-1196 ; *HEO* 327-328

Rhodes (Cyclades) *Rhodes [G]*	34	33	30	30	30	38	40	38	38	40	*OC* I 923-929 ; *HEO* 203-205 et III, 40 ; MALAMUT, *Îles* 365
Andrinople (Hémimont) *Edirne [T] (VI, 161-167)*	35	35	31	31	31	40	42	40	40	42	*OC* I 577-580 ; LAURENT, *Andrinople* 8-9 ; *HEO* 312-315 et III, 52-55 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 274-277
Markianoupolis (Hémimont) *Devnya [B]*	36	42	32	32	32	-	-	-	-	-	*OC* I 1217-1220 ; *HEO* 341
Serdikè [Sardique et Triaditza dans les notices plus tardives] *Sofia [B]*	-	44	-	-	-	-	-	-	-	-	*OC* II 301-306 ; *HEO* 554-555 et III, 184
Céphalonie (Épire Première) *Képhalonia [G] (III, 175-177)*	-	45	-	-	-	-	-	-	-	-	*OC* II 234-235 ; *HEO* 496-497
Hiérapolis (Phrygie Pakatianè) *Pamukkale [T] (VII, 268-272)*	37	36	33	33	33	41	43	41	41	43	*OC* I 831-838 ; *HEO* 158 et III, 35-36
Smyrne (Asie) *İzmir [T]*	-	-	-	-	-	43	45	43	43	45	*OC* I 737-746 ; *HEO* 133-135
Kotyaieon (Phrygie) *Kütahya [T] (VII, 312-316)*	-	-	-	-	-	44	50	47	47	49	*OC* I 851-852 ; *HEO* 170-171
Santa Severina (Calabre) *Santa Severina [I]*	-	-	-	-	-	45	51	48	48	50	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 717
Kamachos (Arménie) *Kemah [T]*	-	-	-	-	-	46	49	46	46	48	*OC* I 435-436 ; *HEO* II 844-845
Catane (Sicile) *Catane [I]*	-	-	-	-	-	47	47	44	44	46	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 701
Trébizonde (Lazique) *Trabzon [T]*	-	-	-	-	34	33	35	33	33	35	*OC* I 509-514 ; LAURENT, *Trébizonde* 81-94 ; *HEO* 73-75
Amorion (Galatie Seconde/ Phrygie) *Ruines à Hisarköy [T] (IV, 122-125)*	-	-	34	-	35	48	48	45	45	47	*OC* I 853-856 ; *HEO* 63
Mytilène (Lesbos) *Mytilène [G] (X, 230-235)*	-	-	-	-	-	49	52	49	49	51	*OC* I 953-961 ; *HEO* 215-217 et III, 41 ; MALAMUT, *Îles* 367
Néai Patrai (Hellade) *Hypatè [G] (I, 223-224)*	-	-	-	-	-	50	53	50	50	52	*OC* II 119-120, 123-126 ; *HEO* 467-468
Euchaïta (Hélénopont) *Meçitösü (Avkhat) [T]*	-	-	-	-	-	51	54	51	51	53	*OC* I 543-548 ; *HEO* 80-81 et III, 27
Amastris (Paphlagonie) *Amasra [T] (IX, 161-170)*	-	-	-	-	-	-	55	52	52	54	*OC* I 561-566 ; *HEO* 86-87
Asmosaton/Samosate *Samsat [T]*	-	-	-	-	-	-	56	53	-	-	*OC* II 933-936 ; *HEO* 796
Chônai *Honaz [T] (VII, 222-225)*	-	-	-	-	-	-	57	54	53	55	*OC* I 813-818 ; *HEO* 159-160
Séleucie (Isaurie/Pamphylie) *Silifke [T] (V, 402-406)*	-	-	-	-	36	30	31	30	(30) 57	32	*OC* II 1009-1016 ; *HEO* 861

Smyrne ou Séleucie ?	-	-	-	-	-	-	32	30	-	-	Voir les notes pour chacune des deux cités
Gotthie (Doros) *Région du Sud de la Crimée [U]*	-	37	-	-	-	-	-	-	-	-	*OC* I 1239-1246 ; *HEO* 345-346
Syracuse (Sicile) *Syracuse [I]*	-	38	add.	36	37	13	14	-	13 (58)	14	Voir Laurent, *Corpus*, *Église*, 1, 692
Rhègion (Calabre) *Reggio di Calabria [I]*	-	39	add.	39	41	31	33	31	31	33	Voir Laurent, *Corpus*, *Église*, 1, 710
Patras (Péloponnèse) *Patras [G]*	-	-	-	-	-	32	34	32	32	34	*OC* II 177-182 ; *HEO* 517-519
Hydrous *Otrante [I]*	-	-	-	-	42	-	58	55	54	56	Voir Laurent, *Corpus*, *Église*, 1, 729
Keltzènè *Erzincan [T]*	-	-	-	-	-	-	59	56	56	57	*OC* I 435-436 ; *HEO* 845
Taron ou Ktorzè *Peut-être confondu avec Kortzénè/Keltzènè (auj. Erzincan [T])*	-	-	-	-	-	-	60	-	-	-	*OC* I 435-436 et *HEO* 845 pour Keltzènè ; abs. *OC* et *HEO* 846 pour Kortzénè
Colonée (Arménie) *Şebinkarahisar [T]*	-	-	-	-	-	-	61	-	55	58	*OC* I 429-432 ; *HEO* 51 et III, 26
Thèbes (Hellade) *Thèbes [G] (I, 269-271)*	-	-	-	-	-	-	62	-	-	59	*OC* II 207-211 ; *HEO* 523-525 et III, 177
Serrès *Serrai [G]*	-	-	-	-	-	-	63	-	-	60	*OC* II 87-90, 129-130 (métropole sans suffragant) ; *HEO* 452-454
Pompéïoupolis (Paphlagonie) *Taşköprü [T] (IX, 260-262)*	-	-	-	-	-	-	64	-	-	61	*OC* I 557-560 ; *HEO* 88-89
Rhosia/Russie *Kiev, siège de la métropole ?*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	62	Kiev : *OC* I 1257-1282 ; *HEO* 361-362 et III, 66-68
Alania/Korakésion *Alanya [T] (VIII, 587-594)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	63	*OC* I 1007-1008 ; *HEO* 241-242
Ainos *Enez [T] (VI, 170-173)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	64	*OC* I 1201-1202 ; *HEO* 328-330 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire* 288-289
Tibérioupolis *Localisation inconnue [T] (VII, 404-405)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	65	*OC* I 797-800 ; *HEO* 165
Euchaneia *À proximité d'Euchaïta/Meçitözü (Avkhat) [T]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	66	Abs.
Kérasous/Kérasonte *Giresun [T]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	67	*OC* I 513-516 ; *HEO* 70
Nacoleia (Phrygie) *Seyitgazi [T] (VII, 344-346)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	68	*OC* I 837-840 ; *HEO* 176
Germia (Galatie Première) *Gümüşkonak (Yörme) [T] (IV, 166-168)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	69	*OC* I 495-496 ; *HEO* 65

Madyta (Europe) *Eceabat [T] (XII, 501-504)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	70	*OC* I 1141-1144 ; *HEO* 289 et III, 50 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 296-297
Apamée (Bithynie) *Mudanya [T]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	71	*OC* I 655-658 ; *HEO* 110-111 ; *Bithynie* 331-332
Basilaion (ou Ioulioupolis) *Ruines près de Sarıyar Köprüsü [T] (IV, 181-182)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	72	*OC* I 475-478 ; *HEO* 58-59
Dristra/Distra *Silistra [B]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	73	*OC* I 1227-1230 ; *HEO* 343-344
Maurokastron/Néa Rhosia [Černigov] *Belgorod-Dnestrovskij, à l'embouchure du Dniestr [U]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	74	*OC* I 1319-1320 ; *HEO* 385 (uniquement des titulaires contemporains de la ville actuelle de Černigov [U])
Nazianze (Cappadoce) *Nenizi [T] (II, 244-245)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	75	*OC* I 409-414 ; *HEO* 37-38
Corcyre [Corfou] *Kerkyra [G] (III, 178-181)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	76	*OC* II 145-150 ; *HEO* 477-478 et III, 170-171 ; MALAMUT, *Îles* 368
Abydos *Çanakkale [T]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	77	*OC* I 773-776 ; *HEO* 141
Mèthymna *Mithymna [G] (X, 228-230)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	78	*OC* I 961-964 ; *HEO* 213-215 et III, 41 ; MALAMUT, *Îles* 370
Christianoupolis *Megalopolis [G]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	79	*OC* II 187-190 ; *HEO* 498-499
Rhousion *Keşan [T] (XII, 620-622)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	80	*OC* I 1199-1200 ; *HEO* 338 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 283
Presthlaba *Preslav [B]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	81	Abs.
Lacédémone *Sparti [G]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	82	*OC* II 189-192 ; LAURENT, *Lacédémone* 225-226 ; *HEO* 505-507
Naxos *Naxos [G]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	83	*OC* I 937-938 ; *HEO* 218
Paronaxia *Paros et Naxos [G]*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	84	*OC* I 937-942 ; *HEO* 219-220 et III, 41 ; MALAMUT, *Îles* 365
Attaleia (Pamphylie) *Antalya [T] (VIII, 297-341)*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	85	*OC* I 1027-1028 ; *HEO* 247
Naupacte (Nikopolis) *Naupacte [G] (III, 210-211)*	-	-	add.	40	46	35	37	35	35	37	*OC* II 197-200 ; *HEO* 513-514
Athènes (Hellade) *Athènes [G] (I, 126-129)*	38	47	add.	41	40	28	29	28	28	29	*OC* II 167-178 ; LAURENT, *Athènes* 277-289 ; *HEO* 489-493 et III, 172
Delmatia (Képhalia) *Localisation inconnue [G]*	-	48	-	-	-	-	-	-	-	-	Abs.
Patras (Achaïe) *Patras [G]*	39	-	add.	42	44	-	-	-	-	-	*OC* II 177-182 ; *HEO* 517-519

Larissa (Hellade) *Larisa [G] (I, 198-199)*	40	40	-	43	45	34	36	34	34	36	*OC* II 102-112 ; *HEO* 458-460 et III, 168
Philippoupolis (Rhodope)/ Philippes (Macédoine Première) *Philippi [G]*	41	43	-	-	-	39	41	39	39	41	*OC* II 65-70 ; Lemerle, *Philippes* 270-280 ; *HEO* 448-451

Taxis des archevêchés autocéphales

ARCHEVÊCHÉS *Nom moderne et localisation*	RANG DE L'ARCHEVÊCHÉ DANS LA *NOTITIA*							LISTE DE SUCCESSION ÉPISCOPALE
	2	3	4	5	7	8	11	
Odèsssos/Varna (Mésie) *Varna [B]*	1	-	1	1	-	-	-	*OC* I 1223-1226 ; *HEO* 348-350
Patras (Hellade) *Patras [G]*	-	1	-	-	-	-	-	*OC* II 177-182 ; *HEO* 517-519
Arkadia (Péloponnèse) *Siège inexistant*	-	2	-	-	-	-	-	Abs.
Tomis (Scythie) *Constantia [R]*	2	-	2	2	-	-	-	*OC* I 1211-1216 ; *HEO* 340 et III, 57
Bizyè (Europe) *Vize [T] (XII, 288-294)*	3	3	3	3	1	1	1	*OC* I 1145-1150 ; *HEO* 280-282 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire* 277-279
Euchaïta (Arménie Première) *Meçitösü (Avkhat) [T]*	-	4	-	-	-	-	-	*OC* I 543-548 ; *HEO* 80-81 et III, 27
Pompéïoupolis (Paphlagonie) *Taşköprü [T] (IX, 260-262)*	4	5	4	4	2	2	2	*OC* I 557-560 ; *HEO* 88-89
Smyrne (Asie) *İzmir [T]*	5	6	5	5	-	-	-	*OC* I 737-746 ; *HEO* 133-135
Léontopolis (Isaurie) Siristat ou Dorla ? [T]	6	8	6	6	3	3	3	*OC* II 1021-1022 ; *HEO* 869
Maroneia (Rhodope) *Maronia [G] (VI, 350-351)*	7	9	7	7	4	4	4	*OC* I 1195-1198 ; *HEO* 334-336 et III, 56
Apamée (Bithynie) *Mudanya [T]*	8	10	8	8	5	5	5	*OC* I 655-658 ; *HEO* 110 ; *Bithynie* 331
Maximianoupolis/Mosynopolis (Rhodope) *Près de Komotènè [G] (VI, 369-370)*	9	11	9	9	-	-	-	*OC* I 1199-1200/1205-1206 ; *HEO* 336-337
Germia (Galatie) *Gümüşkonak (Yörme) [T] (IV, 166-168)*	10	12	10	10	6	6	6	*OC* I 495-496 ; *HEO* 65
Séleucie (Isaurie) *Silifke [T] (V, 402-406)*	-	13	-	-	-	-	-	*OC* II 1009-1016 ; *HEO* 861
Arkadioupolis (Europe) *Lüleburgaz [T] (XII, 264-267)*	11	14	11	11	7	7	7	*OC* I 1135-1136 ; *HEO* 279 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire* 279-280
Berrhoia (Thrace) *Stara Zagora [B] (VI, 203-205)*	12	15	12	12	-	-	-	*OC* I 1165-1168 ; *HEO* 304-305 et III, 162
Mytilène (Lesbos) *Mytilène [G] (X, 230-235)*	13	16	13	13	-	-	-	*OC* I 953-961 ; *HEO* 215-217 et III, 41 ; Malamut, *Îles* 367
Parion (Hellespont) *Kemer [T]*	14	18	14	14	8	8	8	*OC* I 787-790 ; *HEO* 145-146
Milet (Carie) *Ruines près d'Akköy [T]*	15	19	15	15	9	9	9	*OC* I 917-920 ; *HEO* 199-200 ; Ruggieri, *Caria* 230, 233-234
Selgè (Lycaonie/Pamphylie) *Serik [T] (VIII, 835-838)*	16	-	42	41	20	20	20	*OC* I 1011-1012 ; *HEO* 244-245
Nikopolis (Thrace) *Zagrada [B] (VI, 376-377)*	17	20	16	16	-	-	-	*OC* I 1169-1170 ; *HEO* 311
Proconèse (Hellespont) *Marmara [T]*	-	21	-	-	-	-	-	*OC* I 783-786 ; *HEO* 147-148 ; Asdracha, *Thrace orientale et mer Noire* 280-281

Proconèse (Nèsos) *Archevêché fictif*	18	(21)	17	17	10	10	10	ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 233-234
Anchialos (Rhodope/Europe) *Pomorie [B] (VI, 175-177)*	19	23	18	18	-	-	60	*OC* I 1189-1192 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 291-292
Sèlymbria (Europe) *Silivri [T] (XII, 635-643)*	20	22	19	19	11	11	11	*OC* I 1137-1140 ; *HEO* 296-298 et III, 50 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 281
Mèthymna (Lesbos) *Mithymna [G] (X, 228-230)*	21	24	20	20	12	12	12	*OC* I 961-964 ; *HEO* 213-215 et III, 41 ; MALAMUT, *Îles* 370
Kios (Bithynie) *Gemlik [T]*	22	25	21	21	13	13	13	*OC* I 631-636 ; *HEO* 103-104 et III, 31 ; *Bithynie* 336-337
Apros (Europe) *Kermian [T] (XII, 255-259)*	23	26	22	22	14	14	14	*OC* I 1125-1128 ; *HEO* 278-279 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 281-283
Rhousion *Keşan [T] (XII, 620-622)*	-	-	-	-	15	15	15	*OC* I 1199-1200 ; *HEO* 338 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 283
Kypsala (Rhodope) *İpsala [T] (VI, 330-331)*	24	27	23	23	16	16	16	*OC* I 1203-1204 ; *HEO* 333-334 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 283-284
Hydrous *Otrante [I]*	-	-	-	-	17	17	17	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 729
Nikaia (Hémimont) *Havsa [T] (VI, 374-375)*	-	-	-	-	18	18	18	*HEO* 322 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 284-285
Cherson (Zècchie) *Sevastopol [U]*	25	28	24	24	21	21	21	*OC* I 1329-1332 ; *HEO* 392
Bosporos *Kerch [U]*	26	29	25	25	39	40	40	*OC* I 1327-1328 ; *HEO* 391
Sougdaïa *Sudak [U]*	-	30	-	-	47	48	48	*OC* I 1229-1232 ; *HEO* 351
Phoulloi *Solkhat ou Kyrkoru ? [U] identification difficile*[5]	-	-	-	-	48	49	49	Abs.
Nikopsis *Tuapse [Ru]*	27	35	26	26	-	-	-	*OC* I 1327-1328 ; *HEO* 392
Kotradia (Isaurie) *Ruines dans le Çiğdem Dağı, à l'est d'Alanya [T] (V, 320-321)*	28	31	27	27	40	41	41	*OC* II 1031-1032 ; *HEO* 865
Euchaïta (Hélénopont) *Meçitösü (Avkhat) [T]*	29	(4)	28	28	-	-	-	*OC* I 543-548 ; *HEO* 80-81
Rhoina/Kodrai (Arménie) *Identification impossible*	-	-	29	-	41	42	42	Abs.
Karpathos (Cyclades) *Karpathos [G]*	30	32	30	29	42	43	43	*OC* I 947-948 ; *HEO* 207-208 et III, 40 ; MALAMUT, *Îles* 370
Ainos (Rhodope) *Enez [T] (VI, 170-173)*	31	33	31	30	43	44	44	*OC* I 1201-1202 ; *HEO* 328-330 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 288-289
Charioupolis (Thrace) *Hayrabolu [T] (XII, 308-310)*	-	34	-	-	-	-	-	*OC* I 1133-1134 ; *HEO* 284 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 295
Drizipara (Europe/Mésie II) *Près de Karıştıran [T] (XII, 338-340)*	32	37	32	31	-	-	-	*OC* I 1131-1132 ; *HEO* 286 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 285-286

5. Voir VASILIEV, *Goths*, p. 75, n. 1 : l'identification et la localisation de Phoulloi ne sont pas sûres ; il faut situer la ville approximativement dans l'Est de la Crimée (*ibid.*, p. 98) ; voir *supra*, carte n° 9.

Mésembria (Hémimont) *Nesebăr [B] (VI, 355-359)*	33	38	33	32	44	45	45	*OC* I 1179-1182 ; *HEO* 320-322 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 289-291
Rhizaion *Rize [T]*	-	-	-	-	45	46	46	*OC* I 517-520 ; *HEO* 404
Gotthie (Doros) *Région du Sud de la Crimée [U]*	-	-	-	-	46	47	47	*OC* I 1239-1246 ; *HEO* 345-346
Hèrakleioupolis/Pédachtoè (Arménie II) *Bedochton [T]*	34	39	34	33	37	38	38	*OC* I 437-438 ; *HEO* 52
Germè (Hellespont) *Terma [T]*	-	-	-	-	38	39	39	*OC* I 767-768 ; *HEO* 143
Sébastopolis (Abasgie) *Suchumi [Gé]*	35	40	35	34	49	50	50	*OC* I 1351-1352; *HEO* 408
Amorion (Galatie Seconde) *Ruines à Hisarköy [T] (IV, 122-125)*	36	-	-	-	-	-	-	*OC* I 853-856 ; *HEO* 63
Trébizonde (Pont Polémoniaque) *Trabzon [T]*	37	-	36	35	-	-	-	*OC* I 509-514 ; LAURENT, *Trébizonde* 81-94 ; *HEO* 73-75
Thèbes (Hellade) *Thèbes [G] (I, 269-271)*	38	-	-	-	35	35	35	*OC* II 207-211 ; *HEO* 523-525 et III, 177
Sotèrioupolis *Soči [Ru]*	-	-	-	-	36	37	37	*OC* I 1349-1350 ; *HEO* 406
Kodrai/Rhoina (Arménie) *Identification impossible*	-	-	-	-	-	36	36	Abs.
Amastris (Paphlagonie) *Amasra [T] (IX, 161-170)*	39	-	37	36	28	28	28	*OC* I 561-566 ; *HEO* 86-87
Lèmnos *Lemnos [G] (X, 205-209)*	-	-	-	-	29	29	29	*OC* I 951-954, II 85-88 ; *HEO* 445-446 et III, 167 ; MALAMUT, *Îles* 369-370
Leucade *Leucade [G] (III, 195-196)*	-	-	-	-	30	30	30	*OC* II 151-154 ; *HEO* 481 ; MALAMUT, *Îles* 370
Nacoleia (Phrygie Salutaire) *Seyitgazi [T] (VII, 344-346)*	-	-	-	-	31	31	31	*OC* I 837-840 ; *HEO* 176
Mistheia (Lycaonie) *Beyşehir [T] (IV, 205-206)*	40	-	38	37	32	32	32	*OC* I 1085-1088 ; *HEO* 271
Colonée *Şebinkarahisar [T]*	-	-	-	-	33	33	33	*OC* I 429-432 ; *HEO* 51 et III, 26
Chônai *Honaz [T] (VII, 222-225)*	-	-	-	-	34	34	34	*OC* I 813-818 ; *HEO* 159-160
Néapolis (Pisidie) *Şarkıkaraağaç [T] (VII, 347)*	-	-	39	38	19	19	19	*OC* I 1047-1048 ; *HEO* 261
Égine (Hellade) *Égine [G] (I, 119-120)*	41	-	40	39	50	51	51	*OC* II 226-227 ; *HEO* 486
Corcyre [Corfou] *Kerkyra [G] (III, 178-181)*	-	-	-	-	51	52	52	*OC* II 145-150 ; *HEO* 477-478 et III, 170-171 ; MALAMUT, *Îles* 368
Pharsala *Farsala [G] (I, 238-239)*	-	-	-	-	-	53	53	*OC* II 115-116 ; *HEO* 468-469
Tamatarcha/(Ta) Matarcha *Taman' [U]*	-	-	-	-	-	54	54	*OC* I 1325-1326 ; *HEO* 391
Zècchie/Tamatarcha *Taman' [U]*	-	-	-	-	-	55	55	*OC* I 1325-1326 ; *HEO* 391
Tziménon/Kortzénè *Confusion avec Keltzènè [T]*	-	-	-	-	-	56	56	Abs. *OC* ; *HEO* 846
Keltzènè *Erzincan [T]*	-	-	-	-	-	-	57	*OC* I 435-436 ; *HEO* 845

Héraclée/Kybistra *Tont Kalesi [T] (II, 188-190)/Zengibar Kalesi (II, 219-221)*	-	-	-	-	-	-	58	*OC* I 401-404 ; *HEO* 32 et III, 21
Rhosiana/Rhousianon *Rossano [I]*	-	-	-	-	-	-	59	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 720
Euchaneia *Près d'Euchaïta/Meçitösü (Avkhat) [T]*	-	-	-	-	-	57	-	Abs.
Kotyaeion (Phrygie Salutaire) *Kütahya [T] (VII, 312-316)*	-	-	41	40	-	-	-	*OC* I 851-852 ; *HEO* 170-171
Derkos (Thrace/Europe) *Terkos Gölü [T] (XII, 330-332)*	42	36	-	-	25	25	25	*OC* I 1163-1166 ; *HEO* 365-366 et III, 51 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 287-288
Serrès *Serrès [G]*	-	-	-	-	26	26	26	*OC* II 87-90, 129-130 (métropole sans suffragant) ; *HEO* 452-454
Karabizyè *Demirköy [T] (VI, 299-300)*	-	-	-	-	27	27	27	*OC* I 1189-1190 ; *HEO* 333 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 288
Drizipara (Mésènè) *Près de Karıştıran [T] (XII, 338-340)*	43	-	-	-	22	22	22	*OC* I 1131-1132 ; *HEO* 286 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 285-286
Garella *Altınyazı (Uzunköprü) [T] (XII, 377-378)*	44	-	-	-	23	23	23	*OC* I 1169-1170 ; *HEO* 308 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 286-287
Brysis *Pınarhisar [T] (VI, 220-221)*	-	-	-	-	24	24	24	*OC* I 1187-1188 ; *HEO* 319 et III, 55 ; ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* 286-287
Catane (Sicile) *Catane [I]*	45	7	-	-	-	-	-	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 701
Rhègion (Calabre) *Reggio di Calabria [I]*	46	17	-	-	-	-	-	Voir LAURENT, *Corpus*, *Église*, 1, 710

Cartes de localisation

Les cartes générales et les cartes régionales ont été réalisées à partir des données fournies par les seules *Notitiae Episcopatuum* ; dès lors, les villes qui ont été métropole, archevêché ou évêché mais qui n'apparaissent pas dans les notices ne sont pas localisées sur ces cartes. Par ailleurs, celles-ci ne comportent volontairement aucune frontière d'éparchie ou de diocèse ; il nous semblait impossible de pouvoir situer avec précision des frontières souvent inconnues (voir chapitre II) ; ces cartes servent principalement à apprécier le maillage du territoire par les évêchés et leur densité (ou non) selon les régions considérées.

Quelques remarques s'imposent face aux problèmes d'identification et de localisation de certains sièges pour les cartes générales et la carte des sièges de mer Noire (carte 9, p. 97)

– l'archevêché de Proconèse (Nèsos), fictif, n'apparaît donc pas sur les cartes ;

– l'archevêché de Rhoina ou de Kodrai est problématique : il y a, dans les notices, de nombreuses variantes pour ce nom, puisque dès la notice 7, Kodrai (ou Kodra) se substitue à Rhoina[1] ; cela empêche une localisation précise du siège ;

– la métropole de Samosate (Asmosaton) n'est pas identifiée clairement ; il s'agit vraisemblablement de Samsat sur l'Euphrate (hypothèse que nous avons retenue), mais ce peut être également Asmosaton en Arménie, Šimšat sur l'Arsanias ou Murad su[2] ;

– la métropole de Maurokastron est confondue avec celle de Néa Rhosia, terme qui désigne, au XIe siècle, la métropole de Černigov au nord de la Russie kiévienne ;

– sur la rive orientale de la mer Noire, la métropole de Rhosia n'est pas localisée avec précision ; le siège, peut-être situé face à Bosporos, peut également désigner Kiev, métropole de Russie[3] ;

– la métropole de Delmatia d'une éparchie nommée Képhalia n'apparaît que dans la notice 3[4] ; probablement situé dans les Balkans, le siège n'a pu être identifié.

Les cartes régionales mentionnent les métropoles et les sièges suffragants, non les archevêchés. Pour chaque carte, nous indiquons les sources qui ont permis sa réalisation[5], ainsi que les sièges qui n'ont pu être localisés en les classant par éparchie.

---

1. Darrouzès, *Notitiae*, p. 129 ; voir l'index, s. v.

2. Oikonomidès, *Listes*, p. 360 ; Darrouzès, *Notitiae*, p. 83, n. 4.

3. *ODB* III, p. 1794.

4. Notitia 3^{54}.

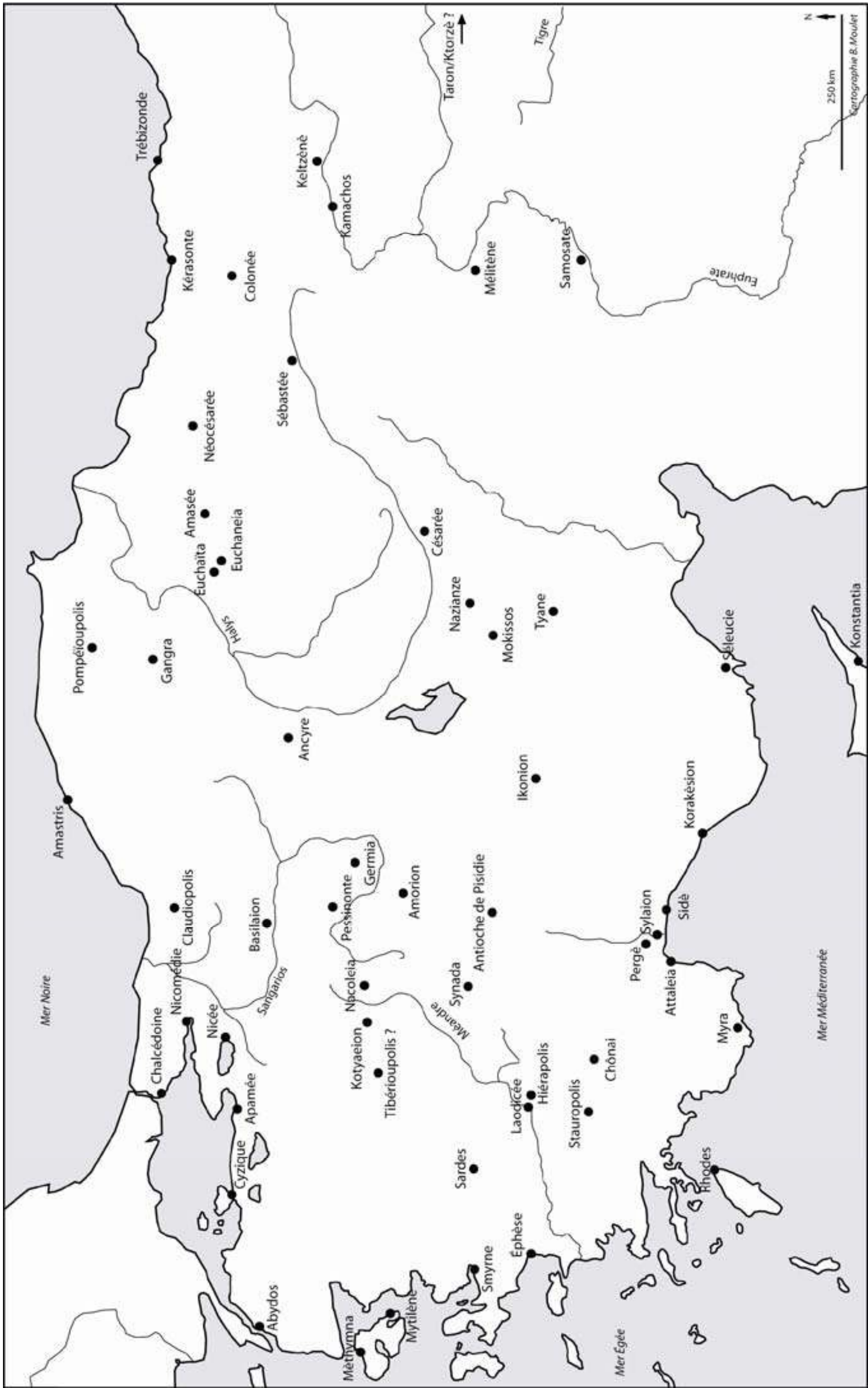
5. Une partie des villes ont été localisées, d'après leur nom moderne, à l'aide de l'*Atlas universel*, publié par la Sélection du Reader's Digest et *Le Monde* (1re éd. fr., Paris, 1982) et Google Earth (http://earth.google.fr/).

Liste des cartes régionales

Tableau d'assemblage des cartes régionales



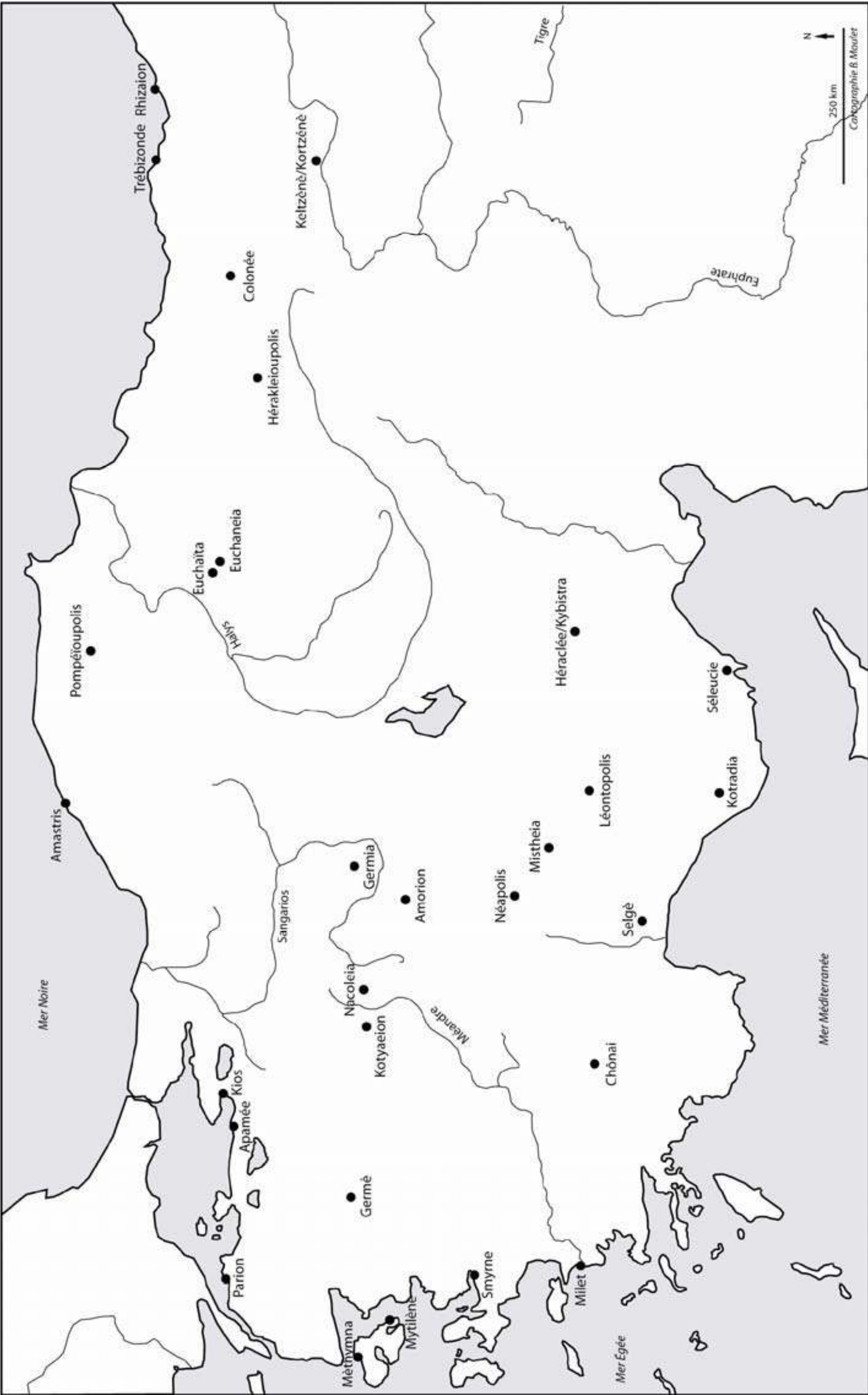
Métropoles d'Asie Mineure



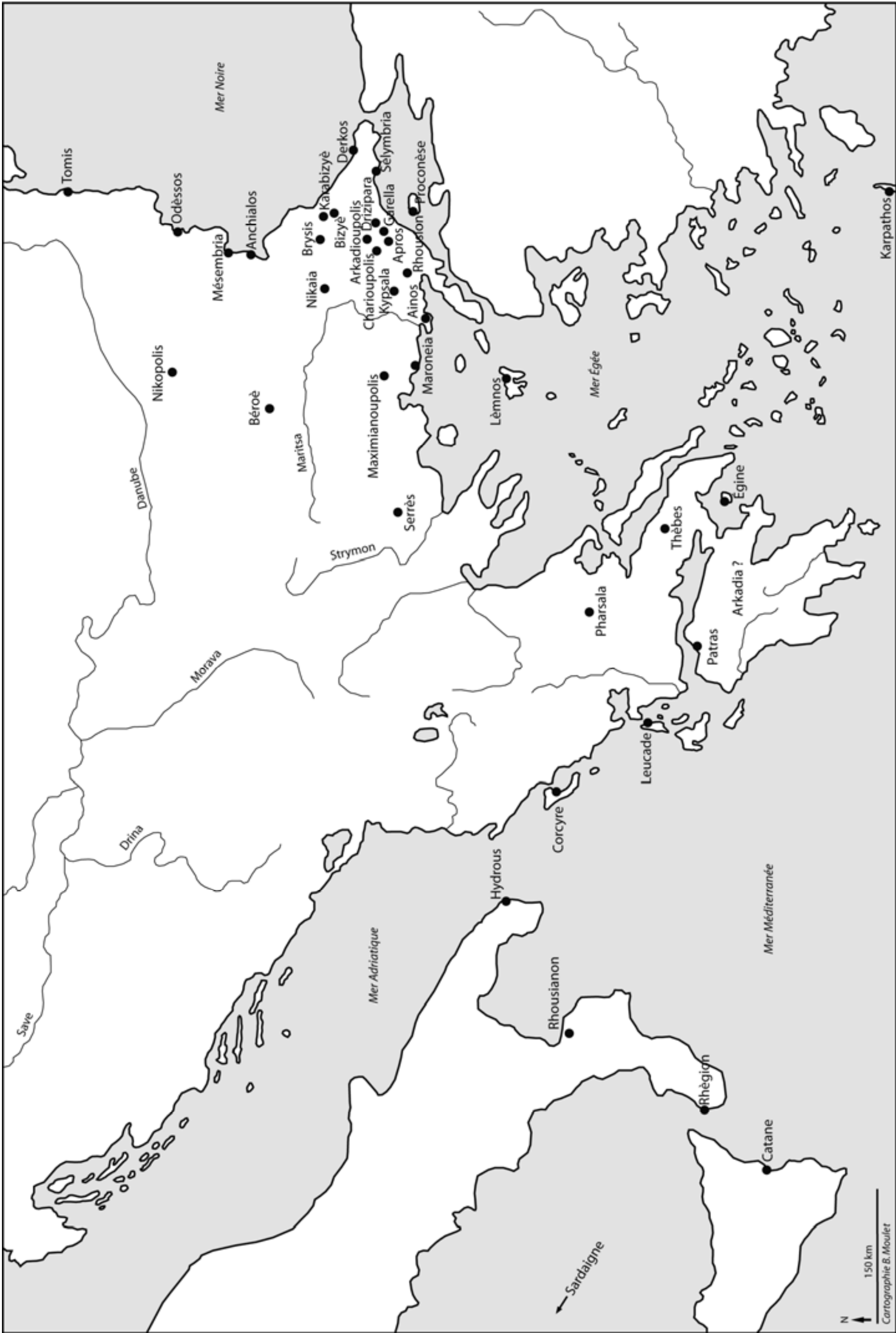
Métropoles des péninsules balkanique et italienne



Archevêchés d'Asie Mineure



Archevêchés des péninsules balkanique et italienne



Bibliographie

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AASS : *Acta Sanctorum,* 70 vol., 1643-1944 ; rééd. Paris, 60 vol., 1966-1971

ΑΔ : *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*

Anal. Boll. : *Analecta Bollandiana*

AOC : Archives de l'Orient chrétien

BBA : Berliner Byzantinische Arbeiten

BBOM : Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs

BEFAR : Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome

BF : *Byzantinische Forschungen*

BHG : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*

BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina*

BMGS : *Byzantine and Modern Greek Studies*

BS : *Biblioteca Sanctorum*

Bsl : *Byzantinoslavica*

Byz. : *Byzantion*

Byz. Sorb. : Byzantina Sorbonensia

BZ : *Byzantinische Zeitschrift*

CC : Corpus Christianorum

CCCM : Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis

CCSG : Corpus Christianorum, Series Graeca

CEFR : Collection de l'École française de Rome

CFHB : Corpus Fontium Historiae Byzantinae

CSHB : Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae

DHGE : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*

DOP : *Dumbarton Oaks Papers*

DOS : Dumbarton Oaks Studies

ΕΕΒΣ : *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*

ÉO : *Échos d'Orient*

GEEB : Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin

GOTR : *Greek Orthodox Theological Review*

GRBS : *Greek, Roman and Byzantine Studies*

JÖB : *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*

JÖBG : *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*

MANSI : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. MANSI, 31 vol., Florence-Venise, 1757-1789

MEFRM : Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge

Mill. : *Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*

MM : F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Ævi sacra et profana*, 6 vol., Vienne, 1860-1890
OCA : Orientalia Christiana Analecta
OCP : *Orientalia Christiana Periodica*
PB : Poikila Byzantina
PG : *Patrologiae cursus completus, series graeca*, éd. J.-P. Migne, 167 vol., Paris, 1857-1866
PL : *Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. J.-P. Migne, 217 vol., Paris, 1881-1864
PO : *Patrologia Orientalis*
RB : Réalités byzantines
RBPH : *Revue belge de philologie et d'histoire*
REB : *Revue des études byzantines*
RSBN : *Rivista di studi byzantini e neoellenici*
SBS : *Studies in Byzantine Sigillography*
SSAM : *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1953-
Subs. Hag. : Subsidia Hagiographica
TIB : *Tabula Imperi Byzantini*
TM : *Travaux et Mémoires*
TRW : The Transformation of the Roman World
VV : *Vizantijskij Vremennik*
ZRVI : *Zbornik radova Vizantoloskog Instituta*

Sources

Sources hagiographiques

Histoire des reliques d'Euphémie de Chalcédoine par Constantin de Tios (BHG 621), éd. Halkin, *Euphémie*, p. 84-106.

Jean Damascène, *Panégyrique de Jean Chrysostome* (BHG 879), éd. P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5, *Opera homiletica et hagiographica*, Berlin, New York, 1988 (Patristische Texte und Studien, Band 29), p. 359-370 ; trad. L. Brottier, *Jean Chrysostome et Jean Damascène. Figures de l'évêque idéal*, Paris, 2004 (La Roue à Livres), p. 95-111.

Joseph de Thessalonique, *Translation de reliques* (BHG 1756t), éd. Van de Vorst, *Translation*, p. 50-62.

Ménologe de Basile II : PG 117, col. 20-614.

Récits édifiants : « Le prêtre suspendu par son évêque » (BHG 1449g), éd. et trad. Wortley, *Récits édifiants*, n° 6, p. 58-61 ; « L'enfant qui eut une vision » (BHG 1449e), *ibid.*, n° 9, p. 76-81.

Syn. Eccl. CP : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902.

Vie d'André Salos (BHG 115z), éd. et trad. L. Rydén, *The Life of Andrew the Fool*, I, *Introduction, Testimonies and Nachleben, Indices*, II, *Text, Translation and Notes,*

Appendices, Uppsala, 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 4/1-2).

Vie d'Antoine le Jeune (BHG 142), éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, I, Saint-Pétersbourg, 1907, p. 186-216 ; (BHG 142 addit.) éd. F. HALKIN, « Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 », *Anal. Boll.* 62, 1944, p. 210-223 ; (BHG 143) P. EUERGETINOS, *Συναγογὴ τῶν θεοφθόγγον ῥήμάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων,* I, Athènes, 6e éd., 1983, p. 478-480.

Vie d'Arsénios de Corcyre (BHG 2044), éd. N. BOULGARIS, *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κερκύρας*, Corcyre, rééd. 1873 ; texte non disponible ; analyse de la *Vie* dans EMEREAU, *Arsène de Corfou*, p. 438-442.

Vies A et B d'Athanase l'Athonite (BHG 187-191f), éd. J. NORET, *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout, 1982 (CCSG 9).

Vie d'Athanase de Méthonè (BHG 196), éd. K. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 44-67.

Vie d'Athanasia d'Égine (BHG 180), éd. F. HALKIN, *Six inédits d'hagiologie byzantine*, Bruxelles, 1987, p. 179-195 (Subs. Hag. 74) ; trad. angl. *Holy Women*, p. 142-158.

Vie de Blaise d'Amorion (BHG 278), éd. AASS Nov. IV, p. 657-669.

Vie de Constantin le Juif ((BHG 370), éd. AASS Nov. IV, p. 628-656.

Vie de Cosme de Maïouma (BHG 394), éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 4, repr. Bruxelles, 1963, p. 271-302.

Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468), éd. et trad. SARGOLOGOS, *Cyrille le Philéote*, p. 43-493.

Vie de David, Syméon et Georges (BHG 494), éd. I. VAN DEN GHEYN, « Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo », *Anal. Boll.* 18, 1899, p. 211-259.

Vie de Dèmètrianos de Chytri (BHG 495), éd. H. DELEHAYE, AASS Nov. III, p. 300-308.

Vie d'Élie le Jeune (BHG 580), éd. et trad. ROSSI TAIBBI, *Elia il Giovane*, p. 1-123.

Vie d'Étienne le Jeune (BHG 1666), éd. et trad. AUZÉPY, *Vie d'Étienne le Jeune*, p. 87-277.

Vie d'Étienne de Sougdaïa (BHG 1671), éd. V. VASILIEVSKIJ, *Russko-vizantijskija issledovanija*, I, Saint-Pétersbourg, 1893, p. 74-79 [éd. de référence] ; texte réédité dans IVANOV, *Stefan of Surozh*, p. 165-167 ; *Vie* slavonne : *ibid.* (avec trad. angl.), p. 119-163 ; *Vie* arménienne : éd. et trad. BOZOYAN, *Étienne de Sougdaia*, p. 94-107 [éd. de référence qui complète les quelques lacunes de l'édition ancienne avec traduction donnée par G. Bayan, dans *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, PO 21, 1930, p. 865-876].

Vie d'Eustathe de Kios (BHG 2138), éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 569[30]-570.

Vie d'Eustrate des Agaures (BHG 645), éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 4, repr. Bruxelles, 1963, p. 367-400 ; 5, p. 408-410 (addenda et corrigenda).

Vie d'Euthyme patr. CP (BHG 651), éd. et trad. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, p. 2-147.

Vie d'Euthyme le Jeune (BHG 655), éd. L. PETIT, « Vie et office de saint Euthyme le Jeune », *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1903, p. 155-205 et p. 503-536 (= *Vie et office de saint Euthyme le Jeune. Texte grec.* Paris, 1904 (Bibliothèque hagiographique orientale 5), p. 14-51 [éd. de référence]).

Vie d'Euthyme de Sardes (BHG 2145), éd. et trad. GOUILLARD, *Euthyme de Sardes*, p. 21-89.

Vie d'Évariste Stoudite (BHG 2153), éd. C. VAN DE VORST, « La Vie de s. Évariste, higoumène à Constantinople », *Anal. Boll.* 41, 1923, p. 288-325 (texte p. 295-325).

Vie de Georges d'Amastris (BHG 668), éd. V. VASILIEVSKIJ, *Russko-vizantijskija issledovanija*, I, Saint-Pétersbourg, 1893, p. 1-73 ; Synaxaire : éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 481-482.

Vie de Georges de Mytilène (BHG 2163), éd. PHOUNTOULÈS, *Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, p. 33-43.

Vie de Germain patr. CP (BHG 697), éd. LAMZA, *Patr. Germanos I.*, p. 200-240.

Vie de Germain de Kosinitza (BHG 698), éd. AASS Mai III, p. *6-*10.

Vie de Grégoire le Décapolite (BHG 711), éd. et trad. MAKRIS, *Gregorios Dekapolites*, p. 56-153.

Vie d'Hilarion du Kartli, trad. MARTIN-HISARD, *Hilarion*, p. 120-138.

Vie d'Hypatios et André, éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 62-64.

Vie d'Ignace de Bathyrrhyax (BHG 2183g), éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 84-86.

Vie d'Ignace patr. CP (BHG 817), Nicétas David Paphlagôn, *S. P. N. Ignatii archiepiscopi constantinopolitani vita sive certamen*, éd. PG 105, col. 487-574.

Vie de Iôannikios par Sabas (BHG 935), éd. AASS Nov. II, 1, p. 332-384 ; *Vie* par Pierre (BHG 936), *ibid.*, p. 384-435.

Vie d'Irène de Chrysobalanton (BHG 952), éd. et trad. J. O. ROSENQVIST, *The Life of Saint Irene Abbess of Chrysobalanton : A Critical Edition with Introduction, Notes and Indices*, Uppsala, 1986, p. 2-112 (Acta Univers. Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensis).

Vie de Jean de Gotthie (BHG 891), éd. et trad. AUZÉPY, *Jean de Gothie*, p. 79-85.

Vie de Jean de Polybotos, éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 277-280.

Vie de Jean le Psichaïte (BHG 896), éd. P. VAN DEN VEN, « La vie grecque de s. Jean le Psichaïte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien », *Muséon* 21 (n.s. 3), 1902, p. 103-125.

Vie de Lazare le Galèsiote (BHG 979), éd. AASS Nov. III, p. 508-588 ; trad. angl. GREENFIELD, *Lazaros* ; *Vie* par Grégoire de Chypre (BHG 980), éd. AASS Nov. III, p. 588-606.

Vie de Léon de Catane (BHG 981), éd. ACCONCIA-LONGO, *Leone di Catania*, p. 80-98.

Vie de Luc le Stylite (BHG 2239), éd. H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 195-237.

Vie de Manuel d'Hadrianoupolis (BHG 2245h), éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 414-416 ; Ménologe de Basile II, éd. PG 117, p. 276D-277A.

Vie de Marie la Jeune (BHG 1164), éd. AASS Nov. IV, p. 692-705 ; trad. angl. *Holy Women*, p. 254-289.

Vie de Méthode patr. CP (BHG 1278), éd. PG 100, col. 1243-1262.

Vie de Michel de Synada (BHG 2774x), éd. C. DOUKAKIS, *Μέγας Συναξαριστής*, 5 (Mai), Athènes, 1892, p. 411-422.

Vie de Michel le Syncelle (BHG 1296), éd. et trad. M. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos. Text, Translation and Commentary*, Belfast, 1990 (Belfast Byzantine Texts and Translations 1).

Vie de Nicéphore de Milet (BHG 1338), éd. DELEHAYE, *Vita Sancti Nicephori*, p. 133-161.

Vie de Nicéphore patr. CP (BHG 1335), éd. C. DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, 1880, repr. New York, 1975, p. 139-217.

Vie de Nicéphore de Sébazè (BHG 2300), éd. F. HALKIN, « Une victime inconnue de Léon l'Arménien ? Saint Nicéphore de Sébazè », *Byz.* 23, 1953-1954, p. 11-30.

Vie de Nicétas de Mèdikion (BHG 1341), éd. AASS Avr. I, p. XXII-XXXIII.

Vie de Nicétas le Patrice (BHG 1342b), éd. et trad. PAPACHRYSSANTHOU, *Nicétas*, p. 324-351.

Vie de Nicolas Stoudite (BHG 1365), éd. PG 105, col. 863-925.

Vie de Nikôn le Métanoeite (BHG 1366), éd. et trad. D. F. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon*, Brookline (Mass.), 1987.

Vie de Nil de Rossano (BHG 1370), éd. G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Grottaferrata, 1972.

Vie de Paraskévè (BHG 1420z), éd. F. HALKIN, « Sainte Parascève la Jeune et sa *Vie* inédite BHG 1420z », *Studia slavico-byzantina* 1, 1988, p. 281-292.

Vie de Pierre d'Argos (BHG 1504), éd. K. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Athènes, 1976, p. 232-254 ; Synaxaire : éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 649-652 / 652-654.

Vie de Pierre d'Atroa, éd. et trad. LAURENT, *Pierre d'Atroa*, p. 64-225.

Vita retractata de Pierre d'Atroa, éd. et trad. V. LAURENT, *La Vita retractata de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles, 1958 (Subs. Hag. 31).

Vie de Pierre de Galatie, éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 121-124.

Vie de Pierre l'Athonite (BHG 1505), éd. K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, p. 18-39.

Vie de Platon du Sakkoudion (BHG 1553), éd. PG 99, col. 804-899.

Vie de Syméon le Nouveau Théologien (BHG 1692), éd. et trad. HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, p. 1-229.

Vie de Taraise patr. CP (BHG 1698), éd. et trad. S. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignace the Deacon (BHG 1698)*, Aldershot, 1998 (BBOM 4), p. 69-206.

Vie de Théoclète de Lacédémone (BHG 2420), éd. BÉÈS, *Théoclète*, p. 27-53 ; éd. SGOURITSAS, *Θεόκλητος*, p. 572-593 [éd. de référence].

Vie de Théodora impératrice (BHG 1731), éd. A. MARKOPOULOS, « Βίος τῆς αὐτοκρατείρας Θεοδώρας (BHG 1731) », *Symmeikta* 5, 1983, p. 249-285.

Vie de Théodora de Thessalonique (BHG 1737), éd. PASCHALIDÈS, *Βίος*, p. 66-234 ; trad. angl. TALBOT, *Theodora*, p. 164-237.

Vie de Théodore de Cythère (BHG 2430), éd. N. OIKONOMIDÈS, « Ὁ Βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αἰ.) », *Πρακτικὰ Τρίτου Πανιονίου Συνεδρίου* 1, Athènes, 1967, p. 281-291.

Vie A de Théodore Stoudite (BHG 1755), éd. PG 99, col. 113-232 ; *Vie* B (BHG 1754), PG 99, col. 233-328 ; *Vie* C (BHG 1755d), éd. B. LATYŠEV, « Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani no 520 », *VV* 21, 1914, p. 258-304.

Vie de Théophylacte de Nicomédie par Théophylacte (BHG 2451), éd. VOGT, *Théophylacte*, p. 71-82 ; *Vie* anonyme (BHG 2452), éd. HALKIN, *Hagiologie*, p. 171-184.

Vie de Thomas Déphourkinos (BHG 2458), éd. *Syn. Eccl. CP*, col. 293-298.

Sources épistolaires

Alexandre de Nicée, *Lettres* : éd. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 67-98.

Alexis Stoudite, *Lettre à Théophane de Thessalonique* : éd. V. BENEŠEVIČ, *VV* 12, 1905, p. 516-517.

Anonymes du x[e] siècle, *Lettres* : éd. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 355-381.

Aréthas de Césarée, *Lettres* : éd. L. G. WESTERINK, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, 2 vol., Leipzig, 1968-1972 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Germain I[er], patr. CP, *Lettre à Jean de Synada* : éd. MANSI XIII, col. 100B-105A (= PG 98, col. 156C-161C) ; *Lettre à Constantin de Nacoleia* : éd. MANSI XIII, col. 105B (= PG 98, col. 161D-164C) ; *Lettre à Thomas de Claudiopolis* : éd. MANSI XIII, col. 108A-128A (= PG 98, col. 164D-188B) ; rééd. THÜMMEL, *Bilderstreit*, p. 374-387 (n[os] 80-82).

Ignace le Diacre, *Lettres* : éd. et trad. MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios*, p. 28-161.

Léon de Synada, *Lettres* : D : éd. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 165-210 = V : éd. et trad. VINSON, *Leo of Synada*, p. 2-91.

Lettre à l'empereur Théophile : *Epistola ad Theophilum imperatorem de sanctis et venerandis imaginibus Ioanni Damasceno attributa,* éd. H. GAUER, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit : der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Francfort, 1994, p. 74-128 = éd. J. A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, C. DENDRINOS, *The Letter of the Three Pariarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Camberley, 1997, p. 3-79.

Métropolite de Chônai, *Lettres* : éd. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 346-355.

Nicéphore Ouranos, *Lettres* : *ibid.*, p. 217-248.

Nicétas Magistros, *Lettres* : éd. et trad. WESTERINK, *Nicétas*, p. 54-133.

Nicolas Mystikos, *Lettres* : *Letters of Nicholas I, patriarch of Constantinople*, éd. et trad. R. J. H. JENKINS, L. G. WESTERINK, Washington, 1973 (CFHB 6, *series Washingtoniensis*).

Phôtios, *Lettres* : *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et amphilochia*, éd. B. LAOURDAS, L. G. WESTERINK, 7 vol., Leipzig, 1983-1987.

Professeur Anonyme, *Lettres* : éd. A. MARKOPOULOS, *Anonymi Professoris Epistulae*, Berlin, 2000 (CFHB 37, *series Berolinensis*).

Syméon Magistros, *Lettres* : éd. et trad. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 99-163.

Taraise, *Lettre à l'higoumène Jean* : éd. MANSI XIII, col. 471-479 (= PG 98, col. 1452-1460) ; *Lettre au pape Hadrien I[er]* : éd. MANSI XIII, col. 462-471 (= PG 98, 1441-1452 = *DGA*, II, p. 315-332) ; *Lettre aux évêques de Sicile* : éd. J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, vol. II, Rome, 1868, p. 309-313 (= PG 98, 1477-1480).

Théodore Daphnopatès, *Lettres* : éd. et trad. DARROUZÈS, WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, p. 31-231.

Théodore de Cyzique, *Lettres* : éd. DARROUZÈS, *Épistoliers*, p. 317-341.

Théodore de Nicée, *Lettres* : *ibid.*, p. 261-316.

Théodore Stoudite, *Lettres* : éd. FATOUROS, *Epistulae*, p. 5-861.

Sources ecclésiastiques et ecclésiologiques

– *Actes patriarcaux, ecclésiologie, droit ecclésiastique et liturgie*

Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (novembre 1027) : éd. PG 119, col. 837-844.

Alexis Stoudite, *Décrets disciplinaires* (janvier 1028) : éd. PG 119, col. 828-837.

Euchologe Barberini : éd. PARENTI, VELKOVSKA, *Eucologio*, p. 57-248 ; trad. p. 263-385.

Euchologe CP (XI[e] siècle) : éd. ARRANZ, *Eucologio costantinopolitano*, p. 57-434.

Euthyme de Sardes, *Sur les élections épiscopales* : éd. et trad. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 108-115.

Germain I[er], *Histoire ecclésiastique* : éd. F. E. BRIGHTMAN, « The Historia Mystagogia and other Greek commentaries on the Byzantine liturgy », *The Journal of Theological Studies* 9, 1908, p. 257-267 et p. 387-397.

Jean VIII Xiphilin, *Décret sur la nomination aux évêchés* (1071) : éd. S. KOUGÉAS, « Γράμμα τοῦ αὐτοκράτορος τοῦ Βυζαντίνου Ῥωμανοῦ Διογένους », *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athènes, 1935, p. 574-575.

Jean VIII Xiphilin, *Décret sur l'élection des évêques* (1072) : éd. OIKONOMIDÈS, *Décret synodal*, p. 57-59.

Nersès de Lampron, *Notice arménienne* : B. OUTTIER, J. DARROUZÈS, « Notice arménienne sur les dignités de l'Église », *REB* 40, 1982, p. 201-210.

Nicétas d'Amasée, *Traité sur le droit de vote du patriarche* : éd. et trad. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 160-175.

Nicolas Mystikos, *Actes d'abdication* : *Nicholas I patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings*, éd. et trad. L. G. WESTERINK, Washington, 1981 (CFHB 20, *series Washingtoniensis*, *Dumbarton Oaks Texts* 6), p. 18-20.

Nicolas Mystikos, *Tome d'Union* : *ibid.*, p. 56-84.

Nicolas Mystikos, *Traité sur la tétragamie* : *ibid.*, p. 36-54.

Nicolas III Grammatikos, *Décret sur le kanonikon* : éd. PG 119, col. 860D-864B.

Notitia : éd. DARROUZÈS, *Notitiae*, p. 203-421.

Phôtios, *Syntagma des XIV titres / Nomocanon* : PG 104, col. 441-976 ; col. 976-1217.

Sisinnios, *Décret sur le kanonikon* : éd. S. TROIANOS, « Ein Synodalakt des Sisinios zu den bischöflichen Einkünften », *Fontes Minores*, III, 1979, p. 212-214.

Synodikon de l'Orthodoxie : éd. GOUILLARD, *Synodikon*, p. 45-118.

Synodikon Vetus : éd. et trad. J. DUFFY, J. PARKER, *The Synodikon Vetus. Text, translation and notes*, Washington, 1979 (CFHB 15, *series Washingtoniensis*), p. 2-143.

Traité anonyme sur les prérogatives des métropolites : éd. et trad. DARROUZÈS, *Ecclésiologie*, p. 116-159.

Traité des transferts : éd. DARROUZÈS, *Traité des transferts*, p. 179-189.

– *Sources conciliaires*

Canons des Apôtres : canons : *DGA*, I, 2, p. 8-53.

Concile de Néocésarée (315-319) : canons : *DGA*, I, 2, p. 75-82.

Concile de Nicée I (325, I[er] concile œcuménique) : canons : MANSI II, col. 668-677 = *DGA* I, 1, p. 23-41 = *COD*, p. 20-30.

Concile d'Antioche (341) : canons : MANSI II, col. 1308-1320 = *DGA*, I, 2, p. 102-126.

Concile de Sardique (343-344) : canons : MANSI III, col. 5-21 = *DGA*, I, 2, p. 159-189.

Concile de Laodicée (IV[e] siècle) : canons : MANSI II, col. 563-574 = *DGA*, I, 2, p. 130-155.

Concile de Constantinople I (381, II[e] concile œcuménique) : canons : MANSI III, col. 557-564 = *DGA*, I, 1, p. 45-54 = *COD*, 64-70.

Concile de Carthage (419) : canons : *DGA*, I, 2, p. 197-436.

Concile d'Éphèse (431, III[e] concile œcuménique) : *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. I, *Concilium Universale Ephesenum*, éd. E. SCHWARTZ, vol. I-V, Berlin, Leipzig, 1922-1930 ; trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982 (Textes, dossiers, documents 6) ; canons : *DGA*, I, 1, p. 57-65 (abs. de *COD*).

Concile de Chalcédoine (451, IV[e] concile œcuménique) : *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. II, *Concilium Universale Chalcedonense*, éd. E. SCHWARTZ, vol. I-VI, Berlin, Leipzig, 1932-1938 ; trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982 (Textes, dossiers, documents 6), et ID., *Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III-VI (La Définition de la Foi)*, Genève, 1983 (Cahiers d'orientalisme IV). Canons : *DGA*, I, 1, p. 69-97 = *COD*, p. 138-151.

Concile in Trullo (691-692, VI[e] concile œcuménique) : MANSI XI, col. 921-1006 = RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, vol. 2, p. 295-554 = J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, vol. II, Rome, 1868, p. 17-72. Canons : *DGA*, I, 1, p. 101-241 = H. OHME éd. et trad., *Concilium Quinisextum : Das Konzil Quinisextum*, Turnhout, 2006, p. 168-292 = *COD*, p. 224-293. Listes des signataires : H. OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste : Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*, Berlin, New York, 1990.

Concile de Hiéreia (754) : MANSI XIII, col. 205-364 = T. KRANNICH, C. SCHUBERT, C. SODE, A. VON STOCKHAUSEN, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, nebst einem Beitrag zur Epistula ad Constantiam des Eusebius von Cäsarea*, Tübingen, 2002 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 15), p. 30-69. *Horos* : trad. angl. GERO, *Iconoclasm C. V*, p. 68-94 ; trad. angl. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 49-175.

Concile de Nicée II (787, VII[e] concile œcuménique) : MANSI XII, col. 951-1154 et XIII, col. 1-485 (*horos*, col. 373-379). Canons : MANSI XIII, col. 417-439 = RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, vol. 2, p. 555-646 = J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, vol. II, Rome, 1868, p. 103-121 = *DGA*, I, 1, p. 245-285 = *COD*, p. 317-344. Listes des signataires : LAMBERZ, *Bischofslisten*.

Concile de Constantinople (815) : Patr. Nicéphore, *Refutation et Eversio*, p. 337-338 (*horos*) et p. 338-347 (florilège) ; éd. ALEXANDER, *Council of St. Sophia*, p. 58-60.

Synode Premier et Second (861) : canons : MANSI XVI, col. 536-549 = RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, vol. 2, p. 647-704 = J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, vol. II, Rome, 1868, p. 127-141 = *DGA*, I, 2, p. 447-479.

Concile de Constantinople IV (869-870, reconnu comme VIII[e] concile œcuménique par l'Église latine) : MANSI XVI, col. 1-534 ; canons : 27 canons en latin, col. 160-179 ; 14

canons en grec, col. 397-406 = *DGA*, I, 1, p. 293-342 ; souscriptions : MANSI XVI, col. 189-196.

Concile phôtien (879-880) : MANSI XVIIA, col. 373-526 ; canons : col. 497DE et 504AC = *DGA*, I, 2, p. 482-486 ; souscriptions : MANSI XVIIA, col. 373-377.

– Discours, textes polémiques et controverses religieuses

Admonition de l'Ancien : *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, éd. M. B. MELIORANSKIJ, *Georgij Kiprjanin i Ioann Ierusalimkanin*, Saint-Pétersbourg, 1901 (Zapiski ist.-fil. fakulteta imp. universiteta 59).

Grégoire de Nicée, *Traité contre le baptême des Juifs* : éd. et trad. DAGRON, *Grégoire de Nicée*, p. 316-339.

Léon de Thessalonique, *Homélie* : éd. LAURENT, *Homélie*, p. 297-302.

Nicétas Stéthatos, *De la hiérarchie* : éd. et trad. J. DARROUZÈS, *Nicétas Stéthatos, Opuscules et lettres. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, 1961 (Sources chrétiennes 81), p. 292-365.

Nicolas Mystikos, *Sermon sur la prise de Thessalonique* : *Nichola I patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings*, éd. et trad. L. G. WESTERINK, Washington, 1981 (CFHB 20, *series Washingtoniensis*, *Dumbarton Oaks Texts* 6), p. 8-17.

Peuseis/Antirrhétiques : éd. MANSI XIII, col. 205A-533A ; trad. fr. J. BAUDINET-MONDZAIN, *Nicéphore*, *Discours contre les iconoclastes*, Paris, 1989.

Patr. Nicéphore, *Refutatio et Eversio* : éd. J.-M. FEATHERSTONE, *Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout, Leuven, 1997 (CCSG 33).

– Archives et sources monastiques

BMFD : *Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, éd. J. THOMAS, A. C. HERO, 5 vol., Washington, 2000 (DOS 35).

Grégoire Pakourianos, *Typikon* : éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos », *REB* 42, 1984, p. 18-135 (= *BMFD*, vol. 2, p. 519-557).

Irène Doukaina Comnène, *Typikon* : éd. et trad. P. GAUTIER, « Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè », *REB* 43, 1985, p. 19-155 (= *BMFD*, vol. 2, p. 664-717).

Iviron I : *Actes d'Iviron I. Des origines au milieu du xi[e] siècle*, éd. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU, H. MÉTRÉVÉLI, Paris, 1985 (Archives de l'Athos XIV).

Jean Xénos, *Testament* : éd. N. B. TOMADAKES, « Ὁ ἅγιος Ἰωαννῆς ὁ Ξένος ἐν Κρήτῃ (10ος-11ος αἰῶν) », *ΕΕΒΣ* 46, 1983-1986, p. 11-12 (= *BMFD*, vol. 1, p. 146).

Lavra I : *Actes de Lavra I. Des origines à 1204*, éd. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris, 1970 (Archives de l'Athos V).

Léon Anzas, *Memorandum et typikon* : éd. *MM* V, p. 179-190 = G. A. CHORAS, *Η ἅγια μονή Ἀρεία*, Athènes, 1975, p. 239-252 (= *BMFD*, vol. 3, p. 960-970).

Manuel de Stroumitza, *Typikon* : éd. L. PETIT, « Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine », *Izvestiia Russkogo arkheologicheskogo instituta v Konstantinopole* 6, 1900, p. 69-93 (= *BMFD*, vol. 1, p. 174-189).

Nikôn le Métanoeite, *Typikon* : éd. O. Lampsidès, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, Athènes, 1982 (= *BMFD*, vol. 1, p. 317-320).

Prôtaton : *Actes du Prôtaton*, éd. D. Papachryssanthou, Paris, 1975 (Archives de l'Athos VII).

Xéropotamou : *Actes de Xéropotamou*, éd. J. Bompaire, Paris, 1964 (Archives de l'Athos III).

Sigillographie

Aphrodisias : J. Nesbitt, « Byzantine lead seals from Aphrodisias », *DOP* 37, 1983, p. 159-164.

BLS : N. Oikonomidès, *A Collection of dated Byzantine Lead Seals*, Washington, 1986.

Bulgaria : I. Jordanov, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, vol. 1, *Byzantine Seals with Geographical Names*, Sofia, 2003 (Coinage and Coin Circulation on the Balkans 7, Sigillography 2).

Bullae : M. Braunlin, J. Nesbitt, « Selections from a private collection of byzantine bullae », *Byz.* 68, 1998, p. 157-182.

Cyprus : Metcalf, *Cyprus*.

Seals of Crete : D. Tsougarakis, « The Byzantine seals of Crete », *SBS* 2, 1990, p. 137-152.

DOSeals 1 : J. Nesbitt, N. Oikonomidès éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art*, vol. 1, *Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea*, Washington, 1991.

DOSeals 2 : J. Nesbitt, N. Oikonomidès éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art*, vol. 2, *South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, Washington, 1994.

DOSeals 3 : J. Nesbitt, N. Oikonomidès éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art*, vol. 3, *West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, Washington, 1996.

DOSeals 4 : J. Nesbitt, N. Oikonomidès† éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art*, vol. 4, *The East*, Washington, 2001.

DOSeals 5 : E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomidès† éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art*, vol. 5, *The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings*, Washington, 2005.

Kleinasien und östliche Ägäis : A.-K. Wassiliou, « Neue Metropoliten- und Bischofssiegel aus Kleinasien und der östlichen Ägäis », *SBS* 8, 2003, p. 113-122.

Konstantopoulos, *1917* : K. M. Konstantopoulos, *Βυζαντιακὰ Μολυβδόβουλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ νομισματικοῦ Μουσείοῦ*, Athènes, 1917.

L : Laurent, *Corpus*, *Église*.

LAdm : V. Laurent, *Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, t. II, *L'administration centrale*, Paris, 1981.

Schlumberger : G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris, 1884.

Seibt-Zarnitz : W. Seibt, M.-L. Zarnitz, *Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung*, Vienne, 1997.

Seyrig : J.-C. Cheynet, C. Morrisson, W. Seibt, *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris, 1991.

Zacos : J.-C. CHEYNET, *Sceaux de la collection Zacos (Bibliothèque nationale de France) se rapportant aux provinces orientales de l'Empire byzantin, Exposition organisée par le Département des monnaies, médailles et antiques, Bibliothèque nationale de France (16 juillet 2001-14 octobre 2001)*, Paris, 2001.

ZN : G. ZACOS, J. NESBITT, *Byzantine Lead Seals*, 2 vol., Berne, 1984.

ZV : G. ZACOS, A. VEGLERY, *Byzantine Lead Seals*, 4 vol., Bâle, 1972.

Épigraphie

Χαράγματα : A. K. ORLANDOS, L. VRANOUSSIS, *Τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενώνος ητοι επιγραφαί χαραχθείσα επι των κιπονών κατα τους παλαιοχριστιάνους και βυζαντινούς χρόνους*, Athènes, 1973.

CIG IV : A. KIRCHHOFF, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, 2, Berlin, 1859.

IGC : H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris, 1922.

Inschriften von Ephesos IV : *Die Inschriften von Ephesos*, IV, éd. H. ENGELMANN, D. KNIBBE, R. MERKELBACH, Bonn, 1980 (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, vol. 14).

Inscriptions du Péloponnèse : D. FEISSEL, A. PHILIPPIDIS-BRAAT, « Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. III. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra) », *TM* 9, 1985, p. 267-395 et 28 pl.

Inscriptions de Thessalonique : J.-M. SPIESER, « Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance, I, Les inscriptions de Thessalonique », *TM* 5, 1973, p. 145-180 et 10 pl. (addenda et corrigenda, *TM* 7, 1979, p. 333-340).

Inscriptions de Thrace orientale : C. ASDRACHA, « Inscriptions byzantines de la Thrace orientale (VIIIe-XIe siècles). Présentation et commentaire historique », *ΑΔ* 44-46, 1989-1991 (Μελετές), p. 239-334 et pl. 97-108.

Inscriptions de Thrace orientale et mer Noire : ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire*.

Sources historiques et récits

Génésios : *Iosephi Genesii Regum Libri Quattuor*, éd. A. LESMÜLLER-WIENER, I. THURN, Berlin, 1978 (CFHB 14, *series Berolinensis*) ; trad. all. et comm. A. LESMÜLLER-WIENER, *Byzanz am Vorabend neuer Grösse : Überwindung des Bilderstreites und der innenpolitischen Schwäche (813-886) : die vier Bücher der Kaisergeschichte des Ioseph Genesios*, Vienne, 1989 (Byzantinische Geschichtsschreiber 18) ; trad. angl. A. KALDELLIS, *Genesios, On the Reigns of the Emperors*, Canberra, 1998 (Australian Association for Byzantine Studies, Byzantina Australiensia 11).

Georges le Moine, *Chronique* : *Georgii Monachi chronicon*, éd. C. DE BOOR, Leipzig, 1904 (rééd. P. WIRTH, *Georgii monachi chronicon*, Stuttgart, 1978).

Georges le Moine Continué : éd. I. BEKKER, *Theophanes Continuatus*, Bonn, 1838 (CSHB), p. 761-924.

Jean Caméniate, *De expugnatione Thessalonicae* : éd. G. BÖHLIG, *Ioannis Caminiatae, De expugnatione Thessalonicae*, Berlin, 1973 (CFHB 4, *series Berolinensis*) ;

trad. P. ODORICO, *Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès, Thessalonique. Chroniques d'une ville prise*, Toulouse, 2005, p. 57-138.

Kleinchroniken : éd. P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 3 vol., Vienne, 1975 (CFHB 12/1-3, *series Vindobonensis*).

Léon le Diacre, *Histoire* : éd. C. B. HASE, *Leonis Diaconi Caloënsis historiae libri decem*, Bonn, 1828 (CSHB) ; trad. angl. *History of Leo the Deacon*, p. 55-221.

Liutprand de Crémone, *Relatio* : *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, éd. P. CHIESA, *Liudprandi Cremonensis Antapodosis, Homelia paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana*, Turnhout, 1998 (CCCM 156), p. 187-218 ; trad. J. SCHNAPP, prés. S. LEROU, *Liutprand de Crémone, Ambassades à Byzance*, Toulouse, 2004.

Nicéphore, *Breviarium* : éd. et trad. C. MANGO, *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History. Text, translation et commentary*, Washington, 1990 (CFHB 13, *series Washingtoniensis*).

Psellos, *Chronographie* : éd. et trad. E. RENAULD, *Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, 2 vol., Paris, 1926-1928 (Collection byzantine).

Ps.-Syméon le Logothète, *Chronique* : éd. I. BEKKER, *Theophanes Continuatus*, Bonn, 1838 (CSHB), p. 603-760.

Scriptor Incertus : éd. I. BEKKER, *Scriptor Incertus de Leone Armenio*, in *Leonis Grammatici Chronographia*, Bonn, 1842 (CSHB), p. 335-362 ; F. IADEVAIA, *Scriptor Incertus. Testo critico, traduzione e note*, Messine, 1987.

Skylitzès, *Synopsis* : éd. H. THURN, *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, Berlin, New York, 1973 (CFHB 5, *series Berolinensis*) ; trad. fr. FLUSIN, CHEYNET, *Skylitzès.*

Souda : *Suidae Lexicon*, éd. A. ADLER, 5 vol., Leipzig, 1928-1938.

Théophane, *Chronographie* : éd. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, 2 vol., Leipzig, 1883-1885 ; trad. angl. C. MANGO, R. SCOTT, G. GREATREX, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD. 284-813*, Oxford, 1997.

Théophane Continué : éd. I. BEKKER, *Theophanes Continuatus*, Bonn, 1838.

Zonaras : éd. M. PINDER, *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum*, 3 vol., Bonn, 1897.

Sources administratives, juridiques, normatives, encyclopédiques et géographiques

Basile II, *Nov.* (996) : éd. SVORONOS, *Novelles*, p. 200-217.

Basiliques : éd. H. J. SCHELTEMA, N. VAN DER WAL, D. HOLWERDA, *Basiliques (Livres I-LX)*, 8 vol., Groningue, 1955-1988.

CJ : *Code Justinien*, éd. P. KRÜGER, *Corpus Iuris Civilis*, t. II, Berlin, 1954.

Constantin Porphyrogénète, *DAI* : éd. GY. MORAVCSIK, trad. angl. R. J. H. JENKINS, *Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio*, Washington, 1967 (CFHB 1).

Constantin Porphyrogénète, *De Thematibus* : éd. A. PERTUSI, *Costantino Porfirogenito, De thematibus, introduzione, testo critico, commento*, Rome, 1952 (Studi e Testi 160).

Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies* : éd. et trad. A. VOGT, *Constantin Porphyrogénète, Livre des Cérémonies*, livre I, chap. 1-46 (37) et chap. 47 (38)-92 (83), Paris, 1935-1939 (Collection byzantine) ; Livre II, éd. J. J. REISKE, *Constantinus Porphyrogenitus, De Cerimoniis Aulae Byzantinae libri duo*, Bonn, 1829-1830 (CSHB).

Ecloga : éd. L. Burgmann, *Ecloga, Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V.*, Francfort, 1983 (Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte 10).

Épanagôgè : éd. *JGR*, vol. 2, p. 336-368.

JGR : J. et P. Zèpos, *Jus Graeco-Romanum*, 8 vol., Athènes, 1931.

Justinien, *Nov.* : éd. R. Schoell, G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, t. III, Berlin, 1954.

Klètorologion de Philothée : éd. et trad. Oikonomidès, *Listes*, p. 81-235.

Léon VI, *Nov.* : éd. et trad. P. Noailles, A. Dain, *Les Novelles de Léon VI le Sage. Texte et traduction*, Paris, 1944.

Nicéphore Phocas, *Nov.* (964) : éd. Svoronos, *Novelles*, p. 157-161.

Peira : *JGR*, t. 4, p. 11-260.

Phôtios, *Bibliothèque* : éd. et trad. R. Henry, *Photius*, *Bibliothèque*, Paris, 1974 (Collection byzantine).

Pseudo-Kodinos, *Traité des offices* : éd. et trad. J. Verpeaux, *Pseudo-Kodinos, Traité des offices. Introduction, texte et traduction*, Paris, 1966 (Le Monde byzantin).

Romain Lécapène, *Nov.* (934) : éd. Svoronos, *Novelles*, p. 82-91.

Souda : *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, 5 vol., Leipzig, 1928-1938.

Synekdèmos : éd. E. Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre : texte, introduction, commentaire et cartes*, Bruxelles, 1939 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Forma Imperii Byzantini, fasciculus 1).

Taktikon Beneševic : éd. et trad. Oikonomidès, *Listes*, p. 242-253.

Taktikon de l'Escorial : *ibid.*, p. 262-277.

Taktikon Uspenskij : *ibid.*, p. 46-63.

Travaux

Abrahamse, *Rituals of death* : D. Abrahamse, « Rituals of death in the middle Byzantine period », *GOTR* 29, 1984, p. 125-134.

Abrahamse, Domingo-Forasté, *David, Symeon and George* : D. Abrahamse, D. Domingo-Forasté, « Life of Sts. David, Symeon and George of Lesbos, introduction, notes and translation », dans *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, éd. A.-M. Talbot, Washington, 1998 (Byzantine Saints' Lives in Translation 2), p. 143-241.

Acconcia-Longo, *Leone di Catania* : A. Acconcia Longo, « La vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro », *RSBN* 26, 1989, p. 3-98.

Afinogenov, *Great purge* : D. Afinogenov, « The great purge of 843 : a re-examination », dans *ΛΕΙΜΩΝ*, p. 79-91.

Ahrweiler, *Asie Mineure* : H. Ahrweiler, « L'Asie Mineure et les invasions arabes (viie-ixe siècles) », *Revue historique* 227, 1, janvier-mars 1962, p. 1-32.

Ahrweiler, *Geography of iconoclast world* : H. Ahrweiler, « The geography of the iconoclast world », dans *Iconoclasm*, p. 21-27.

Alekséenko, *Tourmarque* : N. A. Alekséenko, « Un tourmarque de Gothie sur un sceau inédit de Cherson », *REB* 54, 1996, p. 271-275.

ALEXANDER, *Patr. Nicephorus* : P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople : ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire,* Oxford, 1958.

ANDRIEU, *Ordines Romani* : M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, vol. 1, *Les manuscrits*, vol. 2, *Les textes (Ordines I-XIII)*, vol. 3, *Les textes (suite) (Ordines XIV-XXXIV)*, vol. 4, *Les textes (suite) (Ordines XXXV-XLIX)*, vol. 5, *Les textes (suite) (Ordo L)*, Leuven, 1961-1985 (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, fasc. 11, 23, 24, 28 et 29).

ANTONOPOULOU, *Homiletic activity* : T. ANTONOPOULOU, « Homiletic activity in Constantinople around 900 », dans *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, éd. M. B. CUNNINGHAM, P. ALLEN, Leyde, 1998 (A New History of the Sermon 1), p. 317-348.

ANTONOPOULOU, *Homilies* : T. ANTONOPOULOU, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyde, New York, Cologne, 1997 (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 14).

ARRANZ, *Eucologio costantinopolitano* : M. ARRANZ, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale), con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome, 1996.

ARRANZ, *Myron* : M. ARRANZ, « La consécration du saint myron (Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain 10) », *OCP* 55, 1989, p. 317-338.

ARRANZ, *Rites d'incorporation et de réadmission* : M. ARRANZ, « Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin », dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1er juillet 1977*, Rome, 1978 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 14), p. 31-75.

ASDRACHA, *Thrace orientale et mer Noire* : C. ASDRACHA, « La Thrace orientale et la mer Noire : géographie ecclésiastique et prosopographie (VIIIe-XIIe siècles) », dans *Géographie historique du monde méditerranéen*, dir. H. AHRWEILER, Paris, 1988 (Byz. Sorb. 7), p. 221-309.

Atlas d'histoire de l'Église : H. JEDIN *et al.*, *Atlas d'histoire de l'Église : les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui*, Maredsous, 1990.

AUZÉPY, *Analyse littéraire* : M.-F. AUZÉPY, « L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des vies de saints iconoclastes », *BsI* 53, 1992, p. 57-67.

AUZÉPY, *Attitude face au miracle* : M.-F. AUZÉPY, « L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VIIe-IXe siècle) », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXVe congrès de la SHMES, Orléans, 1994*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale 34), p. 31-46.

AUZÉPY, *État d'urgence* : M.-F. AUZÉPY, « State of emergency », dans *Cambridge History of the Byzantine Empire*, dir. J. SHEPARD, Cambridge, 2008, p. 251-291 ; version fr., « État d'urgence, c. 700-c. 850 », dans M.-F. AUZÉPY. *L'histoire des iconoclastes*, Paris, 2007 (Bilans de recherche 2), p. 1-43.

AUZÉPY, *Gothie et Crimée* : M.-F. AUZÉPY, « Gothie et Crimée de 750 à 843 d'après les sources ecclésiastiques et monastiques grecques », dans *Materialy po Arheologii, Istorii i etnografi Tavrii*, éd. A. I. AJBABIN, V. N. ZINKO, Simferopol, 2000, p. 324-331.

AUZÉPY, *Hagiographie et iconoclasme* : M.-F. AUZÉPY, *L'Hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune,* Aldershot, 1999 (BBOM 5).

AUZÉPY, *Histoire du poil* : M.-F. AUZÉPY, « Prolégomènes à une histoire du poil », dans *Mélanges Gilbert Dagron, TM* 14, 2002, p. 1-12.

AUZÉPY, *Jean de Gothie* : M.-F. AUZÉPY, « La Vie de Jean de Gothie (BHG 891) », dans *Crimée*, p. 69-85.

AUZÉPY, *Miracle et économie* : M.-F. AUZÉPY, « Miracle et économie à Byzance (VIe-IXe siècles) », dans *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées* 2, éd. D. AIGLE, Turnhout, 2002, p. 331-351.

AUZÉPY, *Monastères* : M.-F. AUZÉPY, « Les monastères », dans *Bithynie,* p. 431-458.

AUZÉPY, *Vie d'Étienne le Jeune* : M.-F. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Introduction, édition et traduction*, Aldershot, 1997 (BBOM 3).

BÉÈS, *Théoclète* : N. A. VÉÈS [BÉÈS], « Vie de saint Théoclète », *Vizantijskoe obozrenie,* supp. du t. II, 1916, p. 1-53.

BERGER, *Processions* : A. BERGER, « Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople », dans *Byzantine Constantinople : Monuments, Topography and Everyday Life*, éd. N. NECIPOĞLU, Leyde, 2001 (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 33), p. 73-87.

BHG : F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 1957 (Subs. Hag. 8a) ; BHG^2 : *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1969 (Subs. Hag. 47) ; BHG^3 : *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1984 (Subs. Hag. 65).

BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina antiqua et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898-1901 (Subs. Hag. 6) ; *Supplementi*, Bruxelles, 1911 (Subs. Hag. 12) ; *Novum supplementum*, Bruxelles, 1986 (Subs. Hag. 70).

Bithynie : *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER, J. LEFORT, Paris, 2003 (RB 9).

BMFD : *Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, éd. J. THOMAS, A. C. HERO, 5 vol., Washington, 2000 (DOS 35).

BÖHMER-MÜHLBACHER, *Regesten* : J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, I, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern (751-918)*, 2e éd. E. MÜHLBACHER, Innsbruck, 1899-1908.

BÖHMER-ZIMMERMANN, *Papstregesten* : J. F. BÖHMER, *Regesta imperii*, II, 5, *Papstregesten (911-1024)*, 2e éd. H. ZIMMERMANN, Vienne, Cologne, Graz, 1969, 1998.

BONDOUX, *Villes* : R. BONDOUX, « Les villes », dans *Bithynie*, p. 377-409.

BOZÓKY, *Lumière des reliques* : É. BOZÓKY, « La lumière des reliques », dans *Clarté : Essais sur la lumière*, III-IV, *PRIS-MA. Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge*, t. XVIII/1-2, n°s 35-36, janvier-décembre 2002, p. 15-30.

BOZOYAN, *Étienne de Sougdaia* : A. BOZOYAN, « La Vie arménienne d'Étienne de Sougdaia », *Crimée*, p. 87-107.

BRANDES, *Byzantine cities* : W. BRANDES, « Byzantine cities in the seventh and eighth centuries – Different sources, different histories ? Some methodological observations on the relationship between written, numismatic, sigillographic and archaeological sources

used in research into Byzantine urbanism in the seventh and eighth centuries », dans *Idea and Ideal of the Town*, p. 25-57.

BROWNING, *Theodore Balsamon's commentary*: R. BROWNING, « Theodore Balsamon's commentary on the canons of the council in Trullo as a source on everyday life in twelfth-century Byzantium », dans *Η καθημερινή ζωή στώ Βυζάντιο*, éd. K. G. ANGELIDIS, Athènes, 1989, p. 421-427.

BRUBAKER, *Vision and Meaning*: L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1999.

BRUBAKER, HALDON, *Sources*: L. BRUBAKER, J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850) : The Sources. An annotated survey*, Aldershot, 2001 (BBOM 7).

BRUNI, *Funerali*: V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca*, Jérusalem, 1972.

Byzantine Diplomacy: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, éd. J. SHEPARD, S. FRANKLIN, Aldershot, 1992.

Byzantine Saint: *The Byzantine Saint, University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, éd. S. HACKEL, Londres, 1981.

Byzantium, State and Society: *Byzantium, State and Society. In memory of Nikos Oikonomides*, éd. A. AVRAMÉA, A. LAIOU, E. CHRYSOS, Athènes, 2003 (Institute for Byzantine Studies).

CALDER, BEAN, *Map of Asia Minor*: W. M. CALDER, G. E. BEAN, *A Classical Map of Asia Minor*, Ankara, British Institute of Archaeology at Ankara, 1958.

CANARD, *Relations arabo-byzantines*: M. CANARD, « Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle », *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* XIII, 1949-1950, p. 51-69.

CAVALLO, *Lire*: G. CAVALLO, *Lire à Byzance*, Paris, 2006 (Séminaires byzantins 1).

Centres proto-urbains russes: *Les Centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et l'Orient*, éd. M. KAZANSKI, A. NERCESSIAN, C. ZUCKERMAN, Paris, 2000 (RB 7).

CHATZIDAKIS, *Όσιος Λούκας*: T. CHATZIDAKIS, *Όσιος Λούκας*, Athènes, 1996.

CHEYNET, *Aristocratie*: J.-C. CHEYNET, « L'aristocratie byzantine (VIIIe-XIIIe siècle) », *Journal des Savants*, juillet-décembre 2000 p. 281-322.

CHEYNET, *Époque byzantine*: J.-C. CHEYNET, « L'époque byzantine », dans *Bithynie*, p. 311-350.

CHEYNET, *Pouvoir et contestations*: J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990 (Byz. Sorb. 9).

CHEYNET, MORRISSON, *Lieux de trouvaille*: J.-C. CHEYNET, C. MORRISSON, « Lieux de trouvaille et circulation des sceaux », *SBS* 2, 1990, p. 105-136.

CLUGNET, *Dictionnaire*: L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895.

COD: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio Critica*, I, *The Oecumenical Councils From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, éd. G. ALBERIGO, Turnhout, 2006 (CC).

Congrès international d'archéologie chrétienne : *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986*, 3 vol., Rome, 1989 (CEFR 123).

CONSTANTELOS, *Philanthropy* : D. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, 1968.

CORRIGAN, *Visuals Polemics* : K. CORRIGAN, *Visuals Polemics in the Ninth-Century Psalters*, Cambridge (Mass.), 1992.

COTSONIS, *Saints and cult centers* : J. COTSONIS, « Saints and cult centers : a geographic and administrative perspective in light of Byzantine lead seals », *SBS* 8, 2003, p. 9-26.

COTSONIS, *Seals* : J. COTSONIS, « The contribution of Byzantine lead seals to the study of the cult of the saints (sixth-twelfth Century), *Byz.* 75, 2005, p. 383-497.

Crimée : *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, éd. C. ZUCKERMAN, Paris, 2006 (Monographies 25).

CULERRIER, *Éphèse* : P. CULERRIER, « Les évêchés suffragants d'Éphèse aux Ve-XIIIe siècles », *REB* 45, 1987, p. 139-164.

CUTLER, SPIESER, *Byzance* : A. CUTLER, J.-M. SPIESER, *Byzance médiévale, 700-1204*, Paris, 1996 (L'Univers des formes).

DA COSTA-LOUILLET, *Invasions russes* : G. DA COSTA-LOUILLET, « Y eut-il des invasions russes dans l'Empire byzantin avant 860 ? », *Byz.* 15, 1941, p. 231-248.

DA COSTA-LOUILLET, *Saints de CP* : G. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz.* 24, 1954, p. 179-263, p. 453-511 ; *Byz.* 25-27, 1955-1957, p. 783-852.

DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Grèce* : G. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Grèce aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz.* 31, 1961, p. 309-369.

DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie* : G. DA COSTA-LOUILLET, « Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byz.* 29-30, 1959-1960, p. 89-173.

DAGRON, *Christianisme byzantin* : G. DAGRON, « Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle », *HC* 4, p. 9-348.

DAGRON, *Décrire et peindre* : G. DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, 2007 (Bibliothèque illustrée des histoires).

DAGRON, *Empereur et prêtre* : G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996 (Bibliothèque des histoires) ; trad. angl. avec compléments, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge, 2003 (Past And Present Publications).

DAGRON, *Grégoire de Nicée* : G. DAGRON, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *TM* 11, 1991, p. 313-357.

DAGRON, *Inhumations* : G. DAGRON, « "Ainsi rien n'échappera à la réglementation". État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IVe-Xe siècles) », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II (VIIIe-XVe siècles), dir. V. KRAVARI, J. LEFORT, C. MORRISSON, Paris, 1991 (RB 3), p. 155-182.

DAGRON, *Statut des clercs* : G. DAGRON, « Remarques sur le statut des clercs », *JÖB* 44, 1994, p. 33-48.

Dagron, *Temps chrétien* : G. Dagron, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », dans *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, 3e-13e siècles*, Paris, 1984, p. 419-430.

Darrouzès, *Ecclésiologie* : J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine,* Paris, 1966 (AOC 10).

Darrouzès, *Épistoliers* : J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris, 1960 (AOC 6).

Darrouzès, *Inventaire* : J. Darrouzès, « Inventaire des épistoliers byzantins du Xe siècle », *REB* 18, 1960, p. 109-135.

Darrouzès, *Listes de Nicée II* : J. Darrouzès, « Listes épiscopales du concile de Nicée II (787) », *REB* 33, 1975, p. 5-76.

Darrouzès, *Méthode* : J. Darrouzès, « Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites », *REB* 45, 1987, p. 15-57.

Darrouzès, *Notitiae* : J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, Paris, 1981 (GEEB 1).

Darrouzès, *Offikia* : J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine*, Paris, 1970 (AOC 11).

Darrouzès, *Remarques* : J. Darrouzès, « Remarques sur des créations d'évêchés byzantins », *REB* 47, 1989, 209-237.

Darrouzès, *Traité des transferts* : J. Darrouzès, « Le traité des transferts. Édition critique et commentaire », *REB* 42, 1984, p. 147-214.

Darrouzès, *Variations numériques* : J. Darrouzès, « Sur les variations numériques des évêchés byzantins », *REB* 44, 1986, p. 5-44.

Darrouzès, Westerink, *Théodore Daphnopatès* : J. Darrouzès, L. G. Westerink éd. et trad., *Théodore Daphnopatès, Correspondance*, Paris, 1978 (Le Monde byzantin).

De Jerphanion, *Attribut des diacres* : G. de Jerphanion, « L'attribut des diacres dans l'art chrétien du Moyen Âge en Orient », dans *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athènes, 1935, p. 403-416.

Delehaye, *Vita Sancti Nicephori* : H. Delehaye, « Vita Sancti Nicephori Milesii saeculo X », *Anal. Boll.* 14, 1895, p. 129-166.

Delierneux, *Sainteté féminine* : N. Delierneux, *Saintes de corps et d'esprit : la sainteté féminine dans l'hagiographie mésobyzantine (début VIIIe siècle-début XIIe siècle)*, thèse dactylographiée, Université libre de Bruxelles / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 3 vol., 2004.

Delouis, *Stoudios* : O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople : la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, thèse dactylographiée, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2 vol., 2005.

Déroche, *Chrétientés d'Orient* : V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétientés d'Orient. 610-1054*, Paris, 1996 (Regards sur l'histoire 112).

Destephen, *Diocèse d'Asie* : S. Destephen, *Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris, 2008 (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 3).

DGA : P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe siècle)*, 4 vol., Grottaferrata (Rome), 1962 (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti IX).

DHdlP : *Dictionnaire historique de la Papauté*, dir. P. LEVILLAIN, Paris, 1994.

DI MÉO, *Homme* : G. DI MÉO, *L'Homme, la Société, l'Espace*, Paris, 1991.

DMA : *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, 2002.

DOHD : A. KAZHDAN, A.-M. TALBOT dir., *Dumbarton Oaks Hagiography Database*, Washington, 1998 (accessible en ligne sur http://www.doaks.org/research/byzantine/)

DÖLGER, *Regesten* : F. DÖLGER, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*, Reihe A : *Regesten*, Abteilung 1, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 1, *Regesten von 565-1025*, Munich, Berlin, 1924 ; v. 1/2, *Regesten von 867-1025*, 2e éd., 2003 ; 2, *Regesten von 1025-1204*, 2e éd., 1995.

DROCOURT, *Ambassades* : N. DROCOURT, « Ambassades latines et musulmanes à Byzance : une situation contrastée (VIIIe-XIe siècles) », *Byz.* 74, 2004, p. 348-381.

DROM : J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1998.

DUNN, *Eastern and Northern Macedonia* : A. DUNN, « The problem of the early Byzantine village in eastern and northern Macedonia », dans *Les Villages dans l'Empire byzantin (IV-XVe siècle)*, éd. J. LEFORT, C. MORRISSON, J.-P. SODINI, Paris, 2005 (RB 11), p. 267-278.

DVORNIK, *Episcopal synods* : F. DVORNIK, « Origins of episcopal synods », dans *The Once and Future Church : A Communion of Freedom. Studies on Unity and Collegiality in the Church*, éd. J. A. CORIDEN, New York, 1971, p. 25-56.

EFTHYMIADIS, *Biography of Ignatios* : S. EFTHYMIADIS, « The biography of Ignatios the Deacon : a reassessment of the evidence », *BMGS* 26, 2002, p. 276-283.

EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiographer* : S. EFTHYMIADIS, « The Byzantine hagiographer and his audience in the ninth and tenth centuries », dans *Metaphrasis : Redactions and Audiences in the Middle Byzantine Hagiography*, éd. C. HØGEL, Oslo, 1996, p. 59-80.

EFTHYMIADIS, *Theodore the Studite* : S. EFTHYMIADIS, « Notes on the Correspondence of Theodore the Studite », *REB* 53, 1995, p. 141-163.

EHB : *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. E. LAIOU, 3 vol., Washington, 2002 (DOS 39).

EMEREAU, *Arsène de Corfou* : C. EMEREAU, [† S. PÉTRIDÈS], « Saint Arsène de Corfou », *ÉO* 20, 1921, p. 431-446.

Espace social : *L'Espace social. Une lecture géographique des sociétés*, dir. G. DI MÉO, P. BULÉON, Paris, 2005.

ΕΥΨΥΧΙΑ : *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 2 vol., Paris, 1998 (Byz. Sorb. 16).

FATOUROS, *Epistulae* : G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*, 2 vol., Berlin, 1991 (CFHB 31/1-2, *series Berolinensis*).

FEATHERSTONE, *Theodore Graptos* : J.-M. FEATHERSTONE, « The praise of Theodore Graptos by Theophane of Caesarea », *Anal. Boll.* 98, 1980, p. 93-150.

FEDALTO, *HEO* : G. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, vol. 1, *Patriarchatus constantinopolitanus*, vol. 2, *Patriarchatus alexandrinus, antiochenus, hierosolymitanus*, Padoue, 1988 ; vol. 3, *Supplementum*, Padoue, 2006.

FEISSEL, *Métropolites d'Éphèse* : D. FEISSEL, « Les métropolites d'Éphèse au XIe siècle et les inscriptions de l'archevêque Théodôros », dans *Byzantium, State and Society*, p. 231-247.

Femmes et pouvoirs des femmes : *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, éd. A. DIERKENS, R. LE JAN, S. LEBECQ, J.-M. SANSTERRE, Villeneuve d'Ascq, 1999 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19).

FICKER, *Erlasse* : G. FICKER, « Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites », *Festschrift der Universität Kiel zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Kaisers und Königs Wilhelm II.*, Kiel, 1911, p. 3-58.

FINE, *Balkans* : J. V. A. FINE JR., *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Harbor, 1991.

FLUSIN, *Anastase* : B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, vol. 1, *Les textes*, vol. 2, *Commentaire, Les moines de Jérusalem et l'invasion perse*, Paris, 1992 (Le Monde byzantin).

FLUSIN, *Évêques et patriarches* : B. FLUSIN, « Évêques et patriarches. Les structures de l'Église impériale », dans *HC* 3, p. 485-543.

FLUSIN, *Hagiographie monastique* : B. FLUSIN, « L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines », dans *Monachisme à Byzance et en Occident*, p. 31-50.

FLUSIN, CHEYNET, *Skylitzès* : *Jean Skylitzès. Empereurs de Constantinople*, texte traduit par B. FLUSIN, annoté par J.-C. CHEYNET, Paris, 2003 (RB 8).

FOLLIERI, *Santi di Metone* : E. FOLLIERI, « Santi di Metone : Atanasio vescovo, Leone thaumaturgo », *Byz.* 41, 1971, p. 378-451.

FRÉMONT, *Région* : A. FRÉMONT, *La Région, espace vécu*, Paris, 1976 (2e éd. 1999).

GAUTHIER, *Encens et luminaire* : C. GAUTHIER, *L'Encens et le luminaire dans le haut Moyen Âge occidental. Liturgie et pratiques dévotionnelles*, thèse dactylographiée, Université libre de Bruxelles, 2 vol., 2008.

GAUTHIER, *Odeur et lumière des dédicaces* : C. GAUTHIER, « L'odeur et la lumière des dédicaces. L'encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace d'église au haut Moyen Âge », dans *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, éd. D. MÉHU, Turnhout, 2007 (Collection d'études médiévales de Nice 7), p. 75-90.

GAY, *Italie méridionale* : J. GAY, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Paris, 1904 (BEFAR 90).

GERO, *Iconoclasm C. V* : S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantin V with particular attention to the oriental sources*, Louvain, 1977 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 384, Subsidia 52).

GERO, *Iconoclasm L. III* : S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources*, Louvain, 1973 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346, Subsidia 41).

GETCHA, *Dédicace* : J. GETCHA, « La dédicace des églises dans le rite byzantin », dans *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique. Conférences Saint-Serge, LIe semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1er juillet 2004*, Rome, 2005 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 135), p. 75-91.

GOUILLARD, *Euthyme de Sardes* : J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831). Une œuvre du patriarche Méthode », *TM* 10, 1987, p. 1-101.

GOUILLARD, *Synodikon* : J. GOUILLARD, « Le Synodikon de l'orthodoxie. Édition et commentaire », *TM* 2, Paris, 1967, p. 1-316.

GOUILLARD, *Hérésie* : J. GOUILLARD, « L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle », *TM* 1, 1965, p. 299-324.

GREENFIELD, *Lazaros* : R. P. H. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion : An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation and Notes*, Washington, 2000 (Byzantine Saints' Lives in Translation 3).

GRÉGOIRE, *Démétrianos* : H. GRÉGOIRE, « Saint Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) », *BZ* 16, 1907, p. 217-237.

GRUMEL, *Métropolites syncelles* : V. GRUMEL, « Titulature de métropolites byzantins. 1. Les métropolites syncelles », *REB* 3, 1945, p. 92-114.

GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* : V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les Actes des patriarches*, fasc. II et III, *Les Regestes de 715 à 1206*, Paris, 2e édition par J. Darrouzès, 1989.

Hagiographie : *Hagiographie, Cultures et Sociétés (IVe-XIIe siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, éd. E. PATLAGEAN, P. RICHÉ, Paris, 1981.

HAJJAR, *Synode permanent* : J. HAJJAR, *Le Synode permanent (σύνοδος ἐνδημοῦσα) dans l'Église byzantine des origines au XIe siècle*, Rome, 1962 (OCA 164).

HALKIN, *Euphémie* : F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*, Bruxelles, 1965 (Subs. Hag. 41).

HALKIN, *Hagiologie* : F. HALKIN, *Hagiologie byzantine*, Bruxelles, 1986 (Subs. Hag. 71).

HALKIN, *Ménologe de Patmos* : F. HALKIN, « Un ménologe de Patmos (ms. 254) et ses légendes inédites », *Anal. Boll.* 72, 1954, p. 15-34.

HALKIN, *Trois saints Georges de Mytilène* : F. HALKIN, « Y a-t-il trois saints Georges évêques de Mytilène et "Confesseurs" sous les Iconoclastes ? », *Anal. Boll.* 77, 1959, p. 464-469.

HANNICK, *Nouvelles chrétientés* : C. HANNICK, « Les nouvelles chrétientés du monde byzantin : Russes, Bulgares et Serbes », dans *HC* 4, p. 909-939.

HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien* : I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rome, 1928 (OCA 12).

HC : J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 14 vol., Paris, 1990-2001 ; t. 1 : L. PIETRI dir., *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000 ; t. 3 : L. PIETRI dir., *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, 1998 ; t. 4 : G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ dir., *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, 1993.

HERMAN, *Diritto metropolitico* : E. HERMAN, « Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina », *OCP* 13, 1947, p. 522-558.

HERMAN, *Professioni vietate* : E. HERMAN, « Le professioni vietate al clero bizantino », *OCP* 10, 1944, p. 23-44.

Heroes of the Orthodox Church : E. KOUNTOURA-GALAKÈ éd., *The Heroes of the Orthodox Church, The New Saints, 8th-16th c.*, Athènes, 2004 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium 15).

HILD, *Lykien* : F. HILD, « Lykien in den Notitiae Episcopatuum », *JÖB* 54, 2004, p. 1-17.

History of Leo the Deacon : A.-M. TALBOT, D. F. SULLIVAN, G. T. DENNIS, S. MCGRATH, *The History of Leo the Deacon : Byzantine Military Expansion in the Tenth Century, Introduction, Translation and Annotations*, Washington, 2005 (DOS 61).

HOLMES, *Basil II* : C. HOLMES, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Oxford, 2005.

Holy Women : *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, éd. A.-M. TALBOT, Washington, 1996 (Byzantine Saints' Lives in Translation 1).

Iconoclasm : *Iconoclasm : Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1975*, éd. A. BRYER, J. HERRIN, Birmingham, 1977.

Idea and Ideal of the Town : *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, éd. G. P. BROGIOLO, B. WARD-PERKINS, Leyde, 1999 (TRW 4).

IOGNA-PRAT, *Lieu de culte et exégèse* : D. IOGNA-PRAT, « Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne », dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, éd. C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARD, Turnhout, 2003, p. 215-244.

Italie byzantine : *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches*, dir. A. JACOB, J.-M. MARTIN, G. NOYÉ, Rome, 2006 (CEFR 363).

IVANOV, *Stefan of Surozh* : S. A. IVANOV, « The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh », dans *Crimée*, p. 109-167.

JACOB, MARTIN, *Église grecque* : A. JACOB, J.-M. MARTIN, « L'Église grecque en Italie (v. 650-v. 1050), *HC* 4, p. 349-371.

JANIN, *Églises et monastères* : R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3, *Les Églises et les monastères*, Paris, 1969² (GEEB 3).

JANIN, *Grands centres* : R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, II, *Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris, 1975 (GEEB 2).

JANIN, *Processions* : R. JANIN, « Les processions religieuses à Byzance », *REB* 24, 1966, p. 69-88.

JENKINS, *Cyprus* : R. JENKINS, « Cyprus between Byzantium and Islam, AD 688-965 », dans *Studies presented to D. M. Robinson*, Washington, 1953, vol. 2, p. 1006-1014.

JENKINS, *Demetrianus of Cyprus* : R. JENKINS, « The mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad », *Mélanges Grégoire, Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9, 1949, p. 267-275.

JONES, *Cities* : A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2e éd., Oxford, 1971.

KALAMARA, *Système vestimentaire* : P. KALAMARA, *Le Système vestimentaire à Byzance du IVe jusqu'à la fin du XIe siècle*, 2 vol., Villeneuve d'Ascq, 1997 (Thèses à la carte).

KAPLAN, *Chrétienté byzantine* : M. KAPLAN, *La Chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris, 1997 (Regards sur l'histoire 116).

KAPLAN, *Dépouille* : M. KAPLAN, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle », dans *Les Reliques : objets, cultes, symboles. Actes du*

colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale, 4-6 sept. 1997, éd. É. BOZÓKY, A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout, 1999 (Hagiologia 1), p. 19-38.

KAPLAN, *Ensevelissement* : M. KAPLAN, « L'ensevelissement des saints : rituel de création des reliques et sanctification à Byzance (v[e]-XII[e] siècles) », dans *Mélanges Gilbert Dagron, TM* 14, 2002, p. 319-332.

KAPLAN, *Évêque* : M. KAPLAN, « L'évêque à l'époque du second iconoclasme », dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin. Le second iconoclasme et ses suites*, éd. ID., Paris, 2006 (Byz. Sorb. 23), p. 183-205.

KAPLAN, *Les Hommes et la terre* : M. KAPLAN, *Les Hommes et la terre à Byzance du VI[e] au XI[e] siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris, 1992 (Byz. Sorb. 10).

KAPLAN, *L'image et le pouvoir* : M. KAPLAN, « Le saint, l'évêque et l'empereur : l'image et le pouvoir à l'époque du second iconoclasme d'après les sources hagiographiques », dans *Les images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée,* éd. J.-M. SANSTERRE, J.-C. SCHMITT, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 69, Bruxelles, Rome, 1999, p. 185-201.

KAPLAN, *Maisons impériales* : M. KAPLAN, « Maisons impériales et fondations pieuses : réorganisation de la fortune impériale et assistance publique de la fin du VIII[e] siècle à la fin du X[e] siècle », *Byz.* 61, 1991, p. 340-364.

KAPLAN, *Miracle* : M. KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », dans *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées 2*, éd. D. AIGLE, Turnhout, 2002, p. 167-196.

KAPLAN, *Moines et clergé* : M. KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier à Byzance, V[e]-XII[e] siècles », dans *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, éd. J.-L. LEMAÎTRE, M. DMITRIEV, P. GONNEAU, Genève, 1996, p. 293-311.

KAPLAN, *Nikôn le Métanoeite* : M. KAPLAN, « La fondation de Nikôn le Métanoeite à Sparte : un monastère urbain, sa ville et sa campagne », dans *Puer Apuliae*, p. 383-393.

KAPLAN, *Normes* : M. KAPLAN, « Les normes de la sainteté à Byzance (VI[e]-XI[e] siècle) », dans *Les marginaux et les autres*, *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34.

KAPLAN, *Propriétés* : M. KAPLAN, *Les Propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (V[e]-VI[e] siècles), Documents*, Paris, 1976 (Byz. Sorb. 2).

KAPLAN, *Vie rurale* : M. KAPLAN, « Quelques remarques sur la vie rurale à Byzance au IX[e] siècle d'après la correspondance d'Ignace le Diacre », dans *The Dark Centuries of Byzantium (7th-9th)*, éd. E. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes, 2001, p. 365-376.

KAPLAN, *Viticulture* : M. KAPLAN, « La viticulture byzantine du VII[e] au XI[e] siècle », dans *Olio e vino*, p. 163-207.

KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii* : P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii Patriarchae CP. Text, Translation, Introduction and Commentary*, Bruxelles, 1970 (Bibliothèque de Byzantion 3).

KAZHDAN, *Hermitic* : A. KAZHDAN, « Hermitic, cenobitic and secular ideals in Byzantine hagiography of the ninth through the twelfth centuries », *GOTR* 30, 1985, p. 473-487.

KAZHDAN, GERO, *Kosmas* : A. KAZHDAN, S. GERO, « Kosmas of Jerusalem : a more critical approach to his biography », *BZ* 82, 1989, p. 122-132.

KENNEDY, *Byzantine-Arab diplomacy* : H. KENNEDY, « Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquests to the mid eleventh century », dans *Byzantine Diplomacy*, p. 133-143.

KOUNTOURA, *New fortresses* : E. KOUNTOURA, « New fortresses and bishoprics in 8th Century Thrace », *REB* 55, 1997, p. 279-289.

KOUNTOURA-GALAKÈ, *Saints Nicholas* : E. KOUNTOURA-GALAKÈ, « The Cult of the saints Nicholas of Lycia and the birth of the Byzantine maritime tradition », dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 91-106.

KOUTRAKOU, *Scènes de foule* : N. KOUTRAKOU, « Le héros et le peuple. Scènes de foule et vie politique d'après les Vies de saints mésobyzantines », dans *Heroes of the Orthodox Church*, p. 145-176.

KYRIAKAKIS, *Burial customs* : J. KYRIAKAKIS, « Byzantine burial customs : care of the deceased from death to prothesis », *GOTR* 19, 1974, p. 37-72.

LACKNER, *Gestalt des Heiligen* : W. LACKNER, « Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts », dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New York, 1986, p. 523-536.

LAMBERZ, *Bischofslisten* : E. LAMBERZ, *Die Bischofslisten des VII. ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, Munich, 2004.

LAMZA, *Patr. Germanos I* : L. LAMZA, *Patriarch Germanus I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluss der Arbeit*, Würzburg, 1975 (Das Östliche Christentum 27).

LAURENT, *Andrinople* : V. LAURENT, « La liste épiscopale du synodicon de la métropole d'Andrinople », *ÉO* 38, 1939, p. 1-34.

LAURENT, *Athènes* : V. LAURENT, « La liste épiscopale de la métropole d'Athènes d'après le Synodicon d'une de ses églises suffragantes », dans *Mémorial Louis Petit*, Bucarest-Paris, 1948, p. 272-289 (AOC 1).

LAURENT, *Athènes et l'Illyricum* : V. LAURENT, « L'érection de la métropole d'Athènes et le statut ecclésiastique de l'Illyricum au VIIIe siècle », *REB* 1, 1943, p. 58-72.

LAURENT, *Chypre* : V. LAURENT, « Les fastes épiscopaux de l'Église de Chypre », *REB* 6, 1948, p. 153-166.

LAURENT, *Corpus, Église* : V. LAURENT, *Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, t. V, *L'Église*, 4 vol., Paris, 1963-1972.

LAURENT, *Homélie* : V. LAURENT, « Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur l'Annonciation (25 mars 842) », dans *Mélanges Eugène Tisserant* II, Vatican, 1964 (Studi e Testi 232), p. 281-302.

LAURENT, *Lacédémone* : V. LAURENT, « La liste épiscopale de la métropole de Lacédémone », *REB* 19, 1961, p. 208-226.

LAURENT, *Pierre d'Atroa* : V. LAURENT éd. et trad., *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)*, Bruxelles, 1956 (Subs. Hag. 29).

LAURENT, *Thessalonique* : V. LAURENT, « La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique. Texte grec et nouveaux suppléments », *ÉO* 32, 1933, p. 300-310.

LAURENT, *Trébizonde* : V. LAURENT, « La succession épiscopale du siège de Trébizonde au Moyen Âge : additions et corrections », *Archeion Pontou* 21, 1956, p. 80-94.

ΛΕΙΜΩΝ : *ΛΕΙΜΩΝ. Studies presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, éd. J.-O. ROSENQVIST, Uppsala, 1996.

LEMERLE, *Humanisme* : P. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.

LEMERLE, *Philippes* : P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie*, Paris, 1945 (BEFAR 158).

LE QUIEN, *OC* : M. LE QUIEN, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus ; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*, 3 vol., Paris, 1740, réimpr. anast. Graz, 1958.

L'HUILLIER, *Conditions canoniques* : P. L'HUILLIER, « Les conditions canoniques d'accès au sacerdoce », *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 38-39, 1961, p. 88-104.

LOUNGHIS, *Ambassades* : T. C. LOUNGHIS, *Les Ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux croisades (407-1096)*, Athènes, 1980.

MAGDALINO, *Astrologues* : P. MAGDALINO, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Paris, 2006 (RB 12).

MAGDALINO, *Occult science and imperial power* : P. MAGDALINO, « Occult science and imperial power in Byzantine history and historiography (9th-12th century) », dans *The Occult Sciences in Byzantium*, éd. P. MAGDALINO, M. MAVROUDI, Genève, 2006, p. 119-162.

MAILLOUX, *Territoire* : A. MAILLOUX, « Le territoire dans les sources médiévales : perception, culture et expérience de l'espace social. Essai de synthèse », dans *Les Territoires du médiéviste*, dir. B. CURSENTE, M. MOUSNIER, Rennes, 2005, p. 223-235.

MAKRIS, *Gregorios Dekapolites* : G. MAKRIS, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites. Édition und Kommentar*, mit einer Übersetzung der Vita von Michael CHRONZ, Stuttgart-Leipzig, 1997 (Byzantinisches Archiv 17).

MALAMUT, *Îles* : É. MALAMUT, *Les Îles de l'Empire byzantin (VIIIe-XIIe siècles)*, 2 vol., Paris, 1988 (Byz. Sorb. 8).

MALAMUT, *Sur la route* : É. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris, 1993.

MALAMUT, *Thessalonique* : É. MALAMUT, « Thessalonique, 830-904 », dans *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, dir. L. M. HOFFMANN, Wiesbaden, 2005 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Band 7), p. 159-190.

MANGO, *Byzantine Church at Vize* : C. MANGO, « The Byzantine Church at Vize (Bizye) in Thrace and St. Mary the Younger », *ZRVI* 11, 1968, p. 9-13.

MANGO, EFTHYMIADIS, *Correspondance of Ignatios* : C. MANGO, S. EFTHYMIADIS, *The Correspondance of Ignatios the Deacon. Text, translation and commentary*, Washington, 1997 (CFHB 39, *series Washingtoniensis*).

MARIORAS, *Synode de province* : M. MARIORAS, « L'institution du synode de province », *Theologia* 73, 2002, p. 391-442, et *Theologia* 74, 2003, p. 237-278.

MARKOPOULOS, *Georges d'Amastris* : A. MARKOPOULOS, « La Vie de Saint Georges d'Amastris et Phôtius », *JÖB* 28, 1979, p. 75-82.

MARTIN, *Léon de Calabre* : J.-M. MARTIN, « Léon, archevêque de Calabre, l'Église de Reggio et la lettre de Photius (Grumel-Darrouzès n°562) », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 481-491.

MARTIN-HISARD, *Hilarion* : B. MARTIN-HISARD, « La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IXe siècle », *Bedi Kartlisa* 39, 1981, p. 101-138.

MARTIN-HISARD, *Monde géorgien* : B. MARTIN-HISARD, « Christianisme et Église dans le monde géorgien », dans *HC* 4, p. 549-603.

MATANTSÉVA, *Conférence de 814* : T. MATANTSÉVA, « La conférence sur la vénération des images en décembre 814 », *REB* 56, 1998, p. 249-260.

MÉHU, *Historiae et imagines* : D. MÉHU, « *Historiae* et *imagines* de la consécration d'église au Moyen Âge », dans *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, éd. D. MÉHU, Turnhout, 2007 (Collection d'études médiévales de Nice 7), p. 15-48.

MERCENIER, PARIS, *Prière des Églises de rite byzantin* : E. MERCENIER, F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, *L'office divin, la liturgie, les sacrements*, II.1, *Les fêtes. Grandes fêtes fixes*, II.2, *Les fêtes. L'acathiste, la quinzaine de Pâques, l'Ascension et la Pentecôte*, Chevetogne, 1937-1948.

METCALF, *Cyprus* : D. M. METCALF *et al.*, *Byzantine Lead Seals from Cyprus*, Nicosie, 2004 (Cyprus Research Centre, Texts and Studies of the History of Cyprus 47).

MÉTIVIER, *Cappadoce* : S. MÉTIVIER, *La Cappadoce (IVe-VIe siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Paris, 2005 (Byz. Sorb. 22).

MILLER, *Birth of the Hospital* : T. S. MILLER, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985.

MILLER, *Orphans* : T. S. MILLER, *The Orphans of Byzantium. Child Welfare in the Christian Empire*, Washington, 2003.

MIQUEL, *Géographie humaine* : A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, 3 vol., Paris-La Haye, 1967.

Monachisme à Byzance et en Occident : *Le Monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société*, éd. A. DIERKENS, D. MISONNE, J.-M. SANSTERRE, *Revue bénédictine* 103, 1993.

Monde byzantin II : *Le Monde byzantin, II, L'Empire byzantin (641-1204)*, dir. J.-C. CHEYNET, Paris, 2006 (Nouvelle Clio).

MORRISSON, CHEYNET, *Prices and wages* : C. MORRISSON, J.-C. CHEYNET, « Prices and wages in the Byzantine world », dans *EHB*, vol. 2, p. 815-878.

MORRISSON, CHEYNET, *Texte et image* : C. MORRISSON, J.-C. CHEYNET, « Texte et image sur les sceaux byzantins : les raisons d'un choix iconographique », *SBS* 4, 1995, p. 9-32.

MOULET, *Autobiographies* : B. MOULET, « Les correspondances comme autobiographies ? Les lettres épiscopales dans le monde byzantin », dans *Entre mémoire et histoire : écriture ordinaire et émergence de l'individu*, éd. N. LEMAÎTRE, S. MOUYSSET, Paris, Éditions du CTHS, 2010, p. 25-36.

MOULET, *Évêques et moines* : B. MOULET, « Du rapport d'autorité et de domination entre évêques et moines à Byzance (8e-11e siècles) », *REB* 66, 2008, p. 39-69.

MOULET, *Grands hommes* : B. MOULET, « Aux grands hommes la cité reconnaissante. Saints évêques byzantins, rituels funéraires et lien à la cité dans quelques hagiographies épiscopales des VIIIe-Xe siècles », dans *Hypothèses 2006. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, Paris, 2007, p. 103-112.

MOULET, *Le goût des autres* : B. MOULET, « Le goût des autres. Correspondances gourmandes et culture du goût à Byzance », dans *L'échange. Journées de la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin*, dir. J. TOLAN, Paris, 2009 (Logiques sociales), p. 163-177.

MOULET, *Nominations épiscopales* : B. MOULET, « Intervention des laïcs et régulation ecclésiastique des nominations épiscopales à Byzance (VIIIe-Xe siècles) », *RBPH* 85/2, 2007, p. 213-221.

MOULET, *Paysage urbain* : B. MOULET, « Paysage urbain et autorité épiscopale dans les villes provinciales de l'empire mésobyzantin (VIIIe-XIe siècles) », dans *Territoire urbain et pouvoir épiscopal au Moyen Âge : approches comparées*, éd. ID., *RBPH* 86/2, 2008, p. 293-307.

NELIDOW, NIVIÈRE, *Euchologe* : A. NELIDOW, A. NIVIÈRE, *Euchologe ou rituel de l'Église orthodoxe*, Le Bouquet d'Orb, 1979 (Association culturelle orthodoxe Saint-Nicolas).

NESBITT, *Aphrodisias* : J. NESBITT, « Byzantine lead seals from Aphrodisias », *DOP* 37, 1983, p. 159-164.

NESBITT, *Orphanotrophos* : J. NESBITT, « The Orphanotrophos : some observations on the history of the office in light of seals », *SBS* 8, 2003, p. 51-62.

NEVILLE, *Authority* : L. NEVILLE, *Authority in Byzantine Provincial Society, 950-1100*, Cambridge, 2004.

NORTON, *Episcopal Elections* : P. NORTON, *Episcopal Elections, 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford, 2007.

ODB : A. KAZHDAN dir., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., New York, 1991.

OIKONOMIDÈS, *Décret synodal* : N. OIKONOMIDÈS, « Un décret synodal inédit du patriarche Jean VIII Xiphilin concernant l'élection et l'ordination des évêques », *REB* 18, 1960, p. 55-78.

OIKONOMIDÈS, *Listes* : N. OIKONOMIDÈS, *Les Listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972 (Le Monde byzantin).

OIKONOMIDÈS, *Peloponnese* : N. OIKONOMIDÈS, « A note on the campaign of Staurakios in the Peloponnese (783/4) », *ZRVI* 38, 1999-2000, p. 61-65.

OIKONOMIDÈS, *Théodore* : N. OIKONOMIDÈS, « Le dédoublement de s. Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia », *Anal. Boll.* 104, 1986, p. 327-335.

OIKONOMIDÈS, *Turquie* : N. OIKONOMIDÈS, « À propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XIe siècle : le métropolite de Turquie », *Revue des études Sud-Est européennes* 9, 1971, p. 527-533.

Olio e vino : *Olio e vino nell'alto medioevo*, *SSAM* 54, 2007.

PALAZZO, *L'Évêque et son image* : É. PALAZZO, *L'Évêque et son image. L'illustration du Pontifical au Moyen Âge*, Turnhout, 1999.

PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos* : D. PAPACHRYSSANTHOU, « Histoire d'un évêché byzantin : Hiérissos en Chalcidique », dans *Hommage à Paul Lemerle, TM* 8, 1981, p. 373-396.

PAPACHRYSSANTHOU, *Nicétas* : D. PAPACHRYSSANTHOU, « Un confesseur du second iconoclasme : la Vie du patrice Nicétas († 836) », *TM* 3, 1968, p. 309-351.

PAPACHRYSSANTHOU, *Thessalonique* : D. PAPACHRYSSANTHOU, « La Vie de saint Euthyme le Jeune et la métropole de Thessalonique à la fin du IX[e] et au début du X[e] siècle », *REB* 32, 1974, p. 225-245.

PAPADAKIS, *Hagiography* : A. PAPADAKIS, « Hagiography in relation to iconoclasm », *GOTR* 14/2, 1969, p. 159-180.

PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά* : E. S. PAPAGIANNI, *Τά οἰκονομικά τοῦ ἔγγαμου κλήρου στό Βυζάντιο*, Athènes, 1986.

PARENTI, VELKOVSKA, *Eucologio* : S. PARENTI, E. VELKOVSKA éd., *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, Rome, 1995 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80), 2[e] éd. revue avec trad. italienne, Rome, 2000.

PARISSE, *Évêques* : M. PARISSE, « Princes laïques et/ou moines, les évêques du X[e] siècle », dans *Il secolo di ferro : mito e realtà del secolo X*, *SSAM* 38, 1991, p. 449-513.

PASCHALIDÈS, *Βίος* : S. A. PASCHALIDÈS, *Ὁ Βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, Thessalonique, 1991.

PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir* : É. PATLAGEAN, « Sainteté et pouvoir », dans *Byzantine Saint*, p. 88-105.

PBE : J.-R. MARTINDALE éd., *Prosopographie of the Byzantine Empire, I (641-867)*, Londres, 2001 (cd-rom).

PBW : *Prosopography of the Byzantine World, 1025-1102*, King's College London, 2006 (http://www.pbw.kcl.ac.uk).

PHOUNTOULÈS, *Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης* : I. M. PHOUNTOULÈS, *Λεσβιακὸν Ἑορτολόγιον*, I, *Οἱ Ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, Athènes, 1959, p. 33-43.

PIB : S. COSENTINO, *Prosopografia dell'Italia Bizantina (493-804)*, Bologne, vol. I (A-F), 1996 ; vol. II (G-O), 2000 ; vol. III (P-Z), à paraître.

PITARAKIS, *Croix-reliquaires* : B. PITARAKIS, *Les Croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze*, Paris, 2006 (Bibliothèque des Cahiers

PRATSCH, *Topos* : T. PRATSCH, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin, 2005 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Band 6).

PRIGENT, *Sicile* : V. PRIGENT, *La Sicile byzantine (VIe-Xe siècles)*, thèse dactylographiée, Université Paris IV Sorbonne, 4 vol., 2006.

Puer Apuliae : *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. E. CUOZZO, V. DÉROCHE, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT, 2 vol., Paris, 2008 (Monographies 30).

RAMSAY, *Phrygia* : W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895-1897 (rééd. 1975).

RAPP, *Holy Bishops* : C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005.

REPSHER, *Rite of Church Dedication* : B. REPSHER, *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston (N.Y.), 1998.

RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα* : G. RHALLÈS, A. POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανονῶν τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν σύνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*, 6 vol., Athènes, 1852-1859.

ROBERT, *Kordakia, combustible et poissons-scies* : L. ROBERT, « Les kordakia de Nicée, le combustible de Synnada et les poissons-scies. Sur des lettres d'un métropolite de Phrygie au Xe siècle. Philologie et réalités », *Journal des savants*, juillet-décembre 1961, p. 97-166, et janvier-juin 1962, p. 5-74.

ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert* : I. ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, Berlin, 1991 (BBA 57).

ROSSI TAIBBI, *Elia il Giovane* : G. ROSSI TAIBBI, *Vita di sant'Elia il Giovane,* Palerme, 1962 (Testi e Monumenti, Testi 7).

RUGGIERI, *Architettura* : V. RUGGIERI, *L'architettura religiosa nell'Impero Bizantino (fine VI-IX secolo)*, Messine, 1995.

RUGGIERI, *Caria* : V. RUGGIERI, « A historical addendum to the episcopal list of Caria », *REB* 54, 1996, p. 221-234.

RUGGIERI, NETHERCOTT, *Syllion* : V. RUGGIERI, F. NETHERCOTT, « The metropolitan city of Syllion and its churches », *JÖB* 36, 1986, p. 133-156.

RUNCIMAN, *Romanus Lecapenus* : S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign : a Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge, 1929 (réimpr. 1990).

RYDÉN, *Cyprus* : L. RYDÉN, « Cyprus at the time of the Condominium as reflected in the Lives of Sts Demetrianos and Constantine the Jew », dans *Sweet Land of Cyprus*, p. 189-202.

RYDÉN, *Hagiographer's self-presentation* : L. RYDÉN, « Fiction and reality in the hagiographer's self-presentation », dans *Mélanges Gilbert Dagron, TM* 14, 2002, p. 547-552.

RYDÉN, *Heroes and saints* : L. RYDÉN, « New forms of hagiography : heroes and saints », dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers.* New York, 1986, p. 537-554.

RYDÉN, *Literary aspects* : L. RYDÉN, « Byzantine hagiography in the ninth and tenth centuries : literary aspects », dans *Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis*, Årsbok, 1986, p. 69-79.

SABW KANYANG, *Conciles africains* : J.-A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*, Berne, 2000 (Publications universitaires européennes, Série 23, Théologie, vol. 701).

Sacré et son inscription : *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, dir. M. KAPLAN, Paris, 2001 (Byz. Sorb. 18).

SAHAS, *Icon and Logos* : D. J. SAHAS, *Icon and Logos. Sources in Eighth-Century Iconoclasm. An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), Containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its Refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council*, Toronto, 1986 (Toronto Medieval Texts and Translations 4).

SARGOLOGOS, *Cyrille le Philéote* : E. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes*, Bruxelles, 1964 (Subs. Hag. 39).

SCHNABEL, *Liturgischen Gewänder* : N. C. SCHNABEL, *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*, Würzburg, 2008.

ŠEVČENKO, *Hagiography* : I. ŠEVČENKO, « Hagiography of the iconoclast period », dans *Iconoclasm*, p. 113-131.

SGOURITSAS, *Θεόκλητος* : A. SGOURITSAS, « Ὁ Λακεδαίμονος ἅγιος Θεόκλητος », *Theologia* 27, 1956, p. 572-593.

SPECK, *Konstantin von Nakoleia* : P. SPECK, « Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus », *BZ* 88, 1995, p. 148-154.

SPECK, *Thomas von Klaudiupolis* : P. SPECK, « Ein weiterer interpolierter Text in den Akten des Konzils von 787. Der Brief des Patriarchen Germanos an Thomas von Klaudiupolis », dans *Byzantium, State and Society*, p. 481-490.

STEIN, *Beginn des byzantinischen Bilderstreites* : D. STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, Munich, 1980.

STEPANOVA, *St. Nicholas* : E. STEPANOVA, « The image of St. Nicholas on Byzantine seals », *SBS* 9, 2006, p. 185-195.

STEPHENSON, *Balkan Frontier* : P. STEPHENSON, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge, 2000.

SVORONOS, *Fidélité* : N. SVORONOS, « Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle », *REB* 9, 1951, p. 106-142.

SVORONOS, *Novelles* : N. SVORONOS, *Les Novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Introduction, édition, commentaires*, Athènes, 1994.

Sweet Land of Cyprus : *The Sweet Land of Cyprus. Papers given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, march 1991*, éd. A. BRYER, G. GEORGHALLIDES, Nicosie, 1993.

TALBOT, *Essere donna* : A.-M. TALBOT, « Essere donna e santa », dans *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, *Ministero per i Beni Culturali e Ambientali / Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio-14 novembre 1998*, éd. S. GENTILE, Venise, 1998, p. 61-68.

TALBOT, *Theodora* : A.-M. TALBOT, « Life of St. Theodora of Thessalonike », dans *Holy Women*, p. 159-237.

THIERRY M., *Vaspurakan* : M. THIERRY, « Notes de géographie historique sur le Vaspurakan », *REB* 34, 1976, p. 160-168.

THIERRY, *Costume épiscopal* : N. THIERRY, « Le costume épiscopal byzantin du IX[e] au XIII[e] siècle d'après les peintures datées », *REB* 24, 1966, p. 308-315.

THIERRY, *Représentations* : N. THIERRY, « Les plus anciennes représentations cappadociennes du costume épiscopal byzantin », *REB* 34, 1976, p. 325-331.

THIERRY, *Topographie* : N. THIERRY, « Topographie ponctuelle de l'iconomachie en Asie Mineure », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ*, p. 651-672.

THOMAS J., *Private Religious Foundations* : J. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington, 1987.

THOMAS, *Ethnothanatologie* : L.-V. THOMAS, « Vie et mort en Afrique. Introduction à l'ethnothanatologie », *Ethnopsychologie. Revue de psychologie des peuples* 1, 27[e] année, mars 1972 = *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, 2000, p. 55-82.

THOMAS, *Rituels funéraires* : L.-V. THOMAS, « Les rituels funéraires », *Bulletin de la société de thanatologie* 60/61, décembre 1984 = *Les Chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, 2000, p. 137-162.

THOMAS, *Traces de mort* : L.-V. THOMAS, *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, 1991.

THÜMMEL, *Bilderstreit* : H.-G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin, 1992.

TIB 1 : J. KODER, F. HILD, P. SOUSTAL, *Hellas und Thessalia*, Vienne, 1976 (TIB 1).

TIB 2 : F. HILD, M. RESTLE, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Vienne, 1981 (TIB 2).

TIB 3 : P. SOUSTAL, J. KODER, *Nikopolis und Kephallēnia*, Vienne, 1981 (TIB 3).

TIB 4 : K. BELKE, M. RESTLE, *Galatien und Lykaonien*, Vienne, 1984 (TIB 4).

TIB 5 : F. HILD, H. HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, 2 vol., Vienne, 1990 (TIB 5).

TIB 6 : P. SOUSTAL, *Thrakien (Thrake, Rhodope und Haimimontos)*, Vienne, 1991 (TIB 6).

TIB 7 : K. BELKE, N. MERSICH, *Phrygien und Pisidien*, Vienne, 1990 (TIB 7).

TIB 8 : F. HILD, H. HELLENKEMPER, *Lykien und Pamphylien*, 3 vol., Vienne, 2004 (TIB 8).

TIB 9 : K. BELKE, *Paphlagonien und Honōrias*, Vienne, 1996 (TIB 9).

TIB 10 : J. KODER, *Aigaion Pelagos (die nördliche Ägäis)*, Vienne, 1998 (TIB 10).

TIB 12 : A. KÜLZER, *Ostthrakien (Eurōpē)*, Vienne, 2008 (TIB 12).

TOUGHER, *Holy eunuchs* : S. TOUGHER, « Holy eunuchs ! Masculinity and eunuch saints in Byzantium », dans *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, éd. P. H. CULLUM, K. J. LEWIS, Cardiff, 2004, p. 93-108.

TOUGHER, *Leo VI* : S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912) : Politics and People*, Leyde, 1997 (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 15).

TREADGOLD, *Army* : W. TREADGOLD, *Byzantium and its Army. 284-1081*, Stanford, 1995.

TREADGOLD, *Byzantine Revival* : W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival (780-842)*, Stanford, 1988.

TREADGOLD, *Contacts with the Rus'* : W. TREADGOLD, « Three Byzantine provinces and the first Byzantine contacts with the Rus' », dans *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge, 1988/1989 (Harvard Ukrainian Studies 12/13), p. 132-144.

TREFFORT, *Consécration de cimetière* : C. TREFFORT, « Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au Xe siècle », dans *Sacré et son inscription*, p. 285-300.

TROMBLEY, *Council in Trullo* : F. R. TROMBLEY, « The council in Trullo (691-692) : a study of the canons relating to paganism, heresy, and the invasions », *Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 9, 1978, p. 1-18.

TSAMAKDA, *Illustrated Chronicle* : V. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leyde, 2002.

VAN DE VORST, *Translation* : C. VAN DE VORST, « La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique », *Anal. Boll.* 32, 1913, p. 27-62.

VANDERSTUYF, *Luc le Stylite* : S. VANDERSTUYF, « Vie de saint Luc le Stylite (879-979) », PO 11, 1914, p. 147-299.

VASILIEV, *Byzance et les Arabes I* : A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, I, *La dynastie d'Amorium (820-867)*, éd. fr. H. GRÉGOIRE, Bruxelles, 1935.

VASILIEV, *Byzance et les Arabes II* : A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, II, 1, *La dynastie macédonienne (867-959)*, éd. fr. M. CANARD, Bruxelles, 1968.

VASILIEV, *Goths* : A. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936.

VAUCHEZ, *Sainteté* : A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, 3e éd. 1994 (BEFAR 241).

VELKOVSKA, *Funeral rites* : E. VELKOVSKA, « Funeral rites according to the Byzantine liturgical sources », *DOP* 55, 2001, p. 21-51.

« Vies des saints » à Byzance : *Les « Vies des saints » à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du colloque international philologique, Paris, 6-7-8 juin 2002*, dir. P. ODORICO, P. A. AGAPITOS, Paris, 2004 (Dossiers byzantins 4).

VINCENT, *Fiat lux* : C. VINCENT, *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Paris, 2004 (Histoire religieuse de la France, 24).

VINSON, *Leo of Synada* : M. P. VINSON, *The Correspondance of Leo, metropolitan of Synada and Syncellus*, Washington, 1985 (CFHB 23, *series Washingtoniensis*).

VODOFF, *Chrétienté russe* : V. VODOFF, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1988.

VOGT, *Théophylacte* : A. VOGT, « S. Théophylacte de Nicomédie », *Anal. Boll.* 50, 1932, p. 67-82.

WALTER, *Art and Ritual* : C. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londres, 1982.

WESTERINK, *Nicétas* : L. G. WESTERINK, *Nicétas Magistros. Lettres d'un exilé (928-946)*, Paris, 1973 (Le Monde byzantin).

WILL, *Acta* : C. WILL, *Acta et scripta quae de Controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig, 1861.

WOLSKA-CONUS, *Ignace* : W. WOLSKA-CONUS, « De quibusdam Ignatiis », *TM* 4, 1970, p. 329-360.

WORTLEY, *Récits édifiants* : P. WORTLEY, *Les Récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris, 1987.

YANNOPOULOS, *Métropoles* : P. YANNOPOULOS, « Métropoles du Péloponnèse mésobyzantin : un souvenir des invasions avaro-slaves », *Byz.* 63, 1993, p. 388-400.

ZUCKERMAN, *Pontic policy* : C. ZUCKERMAN, « Byzantium's Pontic policy in the *Notitiae episcopatuum* », dans *Crimée*, p. 201-230.

ZUCKERMAN, *Ancien État russe* : C. ZUCKERMAN, « Deux étapes de la formation de l'ancien État russe », dans *Centres proto-urbains russes*, p. 95-120.

Indices

« Les mauvais indexeurs sont légion, et le plus singulier est que chacun d'eux commet le même genre de bévues – des bévues dont on n'imaginait pas que qui que ce soit pût les commettre, jusqu'à ce qu'on les retrouve, noir sur blanc, encore et toujours. »
Henry B. Wheatley, How to Make an Index*, Londres, 1902*

Abréviations

arc., arcv. : archevêque, archevêché
CP : Constantinople
égl. : église
emp., imp. : empereur, impératrice
ép. : éparchie
év., évec. : évêque, évêché
fam. : famille
métr., métrop. : métropolite, métropole
mon. : monastère
patr. : patriarche
s. : saint(e)

Index toponymique

Quand un siège a connu plusieurs statuts successifs, nous l'indiquons. Les noms des lieux ne sont pas toujours similaires d'une source et d'une référence bibliographique à l'autre ; nous indiquons les différentes variantes. En cas d'homonymie, nous classons dans l'ordre les archevêchés, les métropoles et les évêchés.

E

F

G

Q

R

Index prosopographique

Le nom des métropolites, archevêques et évêques est en petites majuscules ; le nom des peuples étrangers, groupes ethniques ou religieux est en italique. En cas d'homonymie, nous classons dans l'ordre suivant : empereurs, patriarches, papes, archevêques, métropolites, évêques, autres. Les évêques anonymes dont le siège n'est pas connu ne sont pas repris ici.

F

G

H

M

N

O

P

Table des matières

Sceaux

Sceau de Basile de Philippoupolis (fin du XIe siècle)

ZN 381 ; pièces parallèles : L. 687 = *DOSeals* 1, 68.1 (pièce reproduite) ; voir chapitre II, p. 147




Sceau de Christophe de Noumérika, 787-815

L 396 = *DOSeals* 3, 61.1 (pièce reproduite) ; pièce parallèle : ZV 1330 ; voir chapitre II, p. 151-152




Sceau d'Étienne de Vaasprakania, XIe siècle

L 870 = *DOSeals* 4, 77.1 (pièce reproduite) ; voir chapitre VI, p. 353-354




Sceaux de Nicétas de Iônopolis, XIe siècle

1. *DOSeals* 4, 18.2 (reproduit ici) = *DOSeals* 4, 18.3c ; pièce parallèle : ZN 644 ; voir chapitre V, p. 328-330





2. *DOSeals* 4, 18.3a (reproduit ici) = *DOSeals* 4, 18.b ; pièce parallèle : ZN 657





La consécration de Grégoire de Nazianze (ms. gr. Paris. 510, f. 452r, Constantinople, v. 880)